

ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА

на тему:

Марк Теренций Варрон как исследователь римской религии

основная образовательная программа магистратуры по направлению подготовки
45.04.01 «Филология»

Исполнитель:

Обучающийся 2 курса
Образовательной программы
«Классическая, византийская и новогреческая
филология»
Профиля «История идей в античном мире»

очной формы обучения
Зайцев Алексей Александрович

Научный руководитель:
д.ф.н. Позднев М.М.

Рецензент:
Ермакова Л.Л.

Санкт-Петербург
2018

Оглавление

Введение.....	3
Глава I. Философские основания работ Варрона.....	11
I.1. Свидетельства античных авторов.....	13
I.2. Анализ текстов Варрона.....	23
Глава II. Замысел и структура «Antiquitates rerum divinarum».....	55
II.1. Религия в период Поздней Республики.....	55
II.2. Замысел «Antiquitates rerum divinarum».....	63
II.3. Структура «Antiquitates rerum divinarum».....	77
II.4. Источники Варрона.....	81
Глава III. Римская религия в изображении Варрона.....	88
III.1. Римская религия как установление общины.....	88
III.2. Идеализация древней религии.....	99
III.3. Интерпретация изображений богов.....	103
III.4. Истинность богов традиционной религии.....	108
Заключение.....	116
Список использованной литературы.....	120
Список сокращений.....	131

Введение

Жизнь Марка Теренция Варрона (116-27 гг. до н.э.) протекала в один из самых напряженных периодов истории древнего Рима.¹ В детстве, проведенном на вилле отца в земле сабинян, Варрон слышал толки о страшной схватке на северах с кимврами и тевтонами, о бесславной войне с южным царьком Югуртой. Смерть же застает Варрона в том году, когда Цезарь Октавиан принимает титул Августа. Между этими полюсами полное волнений время кризиса Республики. И как римская *civitas*, благополучие которой всю жизнь волновало Варрона, не знала в этот период покоя, так и один из её самых верных граждан всю свою жизнь провел в трудах. Исследователи, занимавшиеся культурой рассматриваемого периода, приходят к выводу о невозможности представить римскую интеллектуальную историю без Варрона.²

Нас заинтересовала деятельность Варрона как исследователя римской религии. Данная тема предполагает целый ряд сюжетов. Так, творчество Варрона иллюстрирует процесс рационализации и дифференциации римской религии, отмечаемый в ряде современных исследований.³ Кроме того, рассмотрение трудов римского автора позволяет определить степень влияния греческой философии на интеллектуалов I в. до н.э.: традиционные религиозные представления оказываются осмыслены с опорой на развитые эллинистические философские системы. Наконец, во многом именно Варрон создал традиционное изображение религии римлян, рецепция которого началась еще при жизни

¹ Жизни и творчеству Варрона посвящена первая монография Г. Буассье: Boissier G. *Étude sur la vie et les ouvrages de M. T. Varro*. Paris, 1861. Биография Варрона, наряду с историческими указаниями в Менипповых сатирах и Логисториках, была детально изучена К. Цихориусом: Cichorius C. *Römische Studien. Historische, Epigraphische, Literaturgeschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms*. Leipzig – Berlin, 1922. S. 198-241. На это исследование опирался в большинстве случаев и Х. Дальман: Dahlmann H. M. *Terentius Varro* // RE. Sup. 6. Stuttgart, 1935. Sp. 1173-1181.

² Показательно, к примеру, как много внимания уделяет Э. Роусон Варрону в своем классическом труде: Rawson E. *Intellectual life in the late Roman Republic*. L., 1985.

³ Основные работы на эту тему: Liebeschuetz J.H.W.G. *Continuity and change in Roman Religion*. Oxford, 1979; Beard M. *Religion* // CAH. 2nd ed. Vol. 9. Cambridge, 1992; Rüpke J. *Religion in republican Rome: Rationalization and religious change*. Pennsylvania, 2012. Подробнее см. с. 63 нашей работы.

римского энциклопедиста (Цицерон, Вергилий).

Рассмотрение и характеристика выбранного направления творчества Варрона затруднена фрагментарным характером традиции. Из 74 написанных энциклопедистом сочинений, составлявших не менее 620 книг,⁴ полностью сохранился лишь трактат «О земледелии» в трех книгах. Центральное для нашей темы сочинение, «*Antiquitates rerum divinarum*» в 16 книгах, сохранилось до нас лишь во фрагментах. Отсюда необходимым становится обращение к отдельным местам из трактатов «О латинском языке»⁵ и «О земледелии»,⁶ а также к фрагментам Менипповых сатир.⁷

Текст «*Antiquitates rerum divinarum*» утрачен уже в позднеантичный период. Исследователи не уверены, мог ли Исидор Севильский, христианский автор VI-VII вв., использовать самого Варрона, или же был вынужден обращаться к вторичным источникам. Быть может, бл. Августин, сохранивший наибольшее число фрагментов «*Antiquitates rerum divinarum*», был одним из их последних читателей. Автор «О Граде Божьем», обильно цитируя сочинение языческого автора, сделал его ненужным для многих последующих веков. В то же время, именно благодаря этому широкому цитированию вторая часть «Древностей» не только сохранила немалое число фрагментов, но и стала опосредованно, как часть труда Августина, одним из наиболее читаемых текстов христианского Запада в период Средних веков и Нового времени.⁸

Первое издание⁹ фрагментов «*Antiquitates rerum divinarum*» было осуществлено в начале XVII века: собранные голландским гуманистом А. Попма (1563-1613) фрагменты всех произведений Варрона появились в двух изданиях,

⁴ Признанное наиболее правдоподобным предположение Ф. Ричля, высказанное в его классической статье: Ritschl F. Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro // RhM. Bd. 6. 1848. S. 481-560. А. Клотц выступил в своей статье с рядом уточнений: Klotz A. Der Katalog der Varronischen Schriften // Hermes. Bd. 46, H. 1. 1911. P. 1-17. Предпринятая А. Клотцом попытка пересмотра выводов Ф. Ричля не встретила, однако, поддержки в академической среде: Dahlmann H. Op. cit. Sp. 1182-1183.

⁵ M. Terenti Varronis De lingua Latina quae supersunt / Rec. G. Goetz et F. Schoell. Lipsiae, 1910. Сохранились книги V-X из XXV, а также некоторое число фрагментов.

⁶ M. Terenti Varronis rerum rusticarum libri tres / Ed. G. Goetz. Lipsiae, 1912. Издание на русском языке: Варрон. Сельское хозяйство / Пер. с лат., коммент. и вступ. ст. М.Е. Сергеев. М. – Л., 1963.

⁷ Фрагменты Менипповых сатир собраны Р. Астбери: M. Terenti Varronis Saturarum Menippearum Fragmenta / ed. R. Astbury. Lipsiae, 1985. На это издание мы будем ссылаться в нижеследующем тексте.

⁸ Rüpke J. Op. cit. P. 184-185.

⁹ История издания фрагментов излагается нами с опорой на следующие труды: Dahlmann H. Op. cit. Sp. 1235; Idem. Varroniana // ANRW. Bd. 3, 1973. S. 3-25.

более кратком изначальном и последующем расширенном.¹⁰ Второе издание, снабженное ученым комментарием (в том числе А. Турнеба, Ж. Скалигера А. Попма), было перепечатано в 1788.¹¹ Новое собрание фрагментов второй части «Древностей» было предпринято Р. Меркелем. Фрагменты появились в качестве введения к изданию «Фаст» Овидия.¹² Немецкий филолог стремился к реконструкции содержания отдельных книг «*Antiquitates rerum divinarum*», стремясь при этом больше к разъяснению творчества Овидия, чем Варрона.

После работы Р. Меркеля исследователи обратились к реконструкции тех отдельных книг сочинения, которые были более всего использованы Августином. Э. Шварц скрупулезно собирает фрагменты шестнадцатой книги,¹³ А. Шмекель – первой.¹⁴ В самом конце XIX века Р. Агад издает фрагменты первой, а также последних трех книг (14-16) «*Antiquitates rerum divinarum*».¹⁵ Издание стало вехой в изучении Варрона. Для нескольких поколений исследователей собрание Р. Агада становится отправной точкой для изучения второй части «Древностей». В своем издании немецкий филолог подробно рассмотрел источники фрагментов, а также составил ценный содержательный комментарий по отдельным вопросам.

Параллельно с изданием фрагментов шла работа по изучению труда Варрона как источника по истории религии древнего Рима. Наибольший вклад в это поле исследований внес Георг Виссова. Ученый посвятил несколько специальных статей отдельным сложным вопросам, возникающим при знакомстве с дошедшими до нас фрагментами.¹⁶ Стоит отметить, что анализ Г. Виссовой понятий *dei certi et incerti*, использованного римским автором, а также

¹⁰ M. Ter. Varronis operum quae extant nova edition Ed. et rec. Ausonio Popma, Lugd. Bat., 1601. P. 183-200; M. Ter. Varronis opera omnia quae extant. Durdrehti, 1619.

¹¹ M. Ter. Varronis de lingua Latina libri quae supersunt cum fragmentis eiusdem. Biponti, 1788. Vol. I. P. 213-233.

¹² P. Ovidii Fastorum libri VI / Ed. R. Merkel. B., 1841. P. CVI-CCXLVII.

¹³ Schwarz E. De M. Ter. Varronis apud Sanctos Patres vestigiis capita duo. Accedit Varronis antiquitatum rerum divinarum liber XVI // *Jahrbücher für classische Philologie* / Hrsg. von A. Fleckeisen. Suppl. 16, 1888. S. 405-499.

¹⁴ Schmekel A. Die Philosophie der mittleren Stoa. B., 1892. P. 104ff.

¹⁵ R. Agahd. M. Terenti Varronis Antiquitatum Rerum Divinarum libri I XIV XV XVI // *Jahrbücher für classische Philologie* / Hrsg. von A. Fleckeisen. Suppl. 16, 1898. S. 1-220.

¹⁶ Wissowa G. Die Überlieferung über die Römischen Penaten // *Hermes*. Bd. 22, H. 1, 1887; Idem. Echte und falsche „Sondergötter“ in der römischen Religion // *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*. München, 1904; Idem. Römische Götterbilder // *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*. München, 1904; Idem. Die Varronischen *di certi und incerti* // *Hermes*. Bd. 56, H. 2, 1921.

рассмотрение вопроса об Индигитаментах, заложили основу для построений Р. Агада. Г. Виссова обращался к Варрону и в своем классическом труде «*Religion und Kultus der Römer*».¹⁷ Произведение Варрона в этой работе рассматривается не только как важный источник для исследования римской религии архаического периода, но и как памятник современной автору эпохи, характеризующий состояние традиционной религии в период конца Республики.

Нового уровня изучение творчества Варрона достигло в работах Хельфрида Дальмана. Немецкий исследователь, центр интереса которого лежал в анализе языковых трактатов Варрона,¹⁸ смог охватить практически все вопросы, касающиеся последнего. Обширность своих познаний Х. Дальман проявил в статье о Варроне в «*Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*».¹⁹ Без обращения к этому труду невозможным становится любое исследование проблем жизни и творчества Варрона. В своей статье немецкий исследователь, рассмотрев свидетельства античных авторов о жизни Варрона, а также обратившись к вопросу о каталоге его работ, сосредоточился на анализе тех произведений, о которых мы можем составить хотя бы малейшее представление. Заслуга Х. Дальмана заключается также в организации международных конгрессов исследователей творчества Реатинца и публикации обзоров новых работ.²⁰ Быть может, еще большее значение следует приписать сформированной немецким исследователем научной школе, питомцем которой является и Буркхарт Кардаунс.

Именно этот ученик Х. Дальмана обратился к изучению «*Antiquitates rerum divinarum*». Б. Кардаунс много лет готовил новое издание фрагментов этого произведения Варрона. Молодой ученый изучал произведения позднеантичных авторов, в первую очередь Августина, вохранившего большинство фрагментов. Плодом этого изучения стала диссертация Кардаунса, посвященная Логисторику

¹⁷ Idem. *Religion und Kultus der Römer*. 2 Aufl. München, 1912.

¹⁸ Dahlmann H. *Varro und die hellenistische Sprachtheorie*. 2 Aufl. Berlin/Zürich, 1964.

¹⁹ Idem. *M. Terentius Varro* // RE. Sup. 6. Stuttgart, 1935. Sp. 1172-1277.

²⁰ Idem. *Varroniana* // ANRW. Bd. 3, 1973. S. 3-25.

«Курион, или о почитании богов».²¹ Г. Хагендаль поручил Кардаунсу составление корпуса всех цитат из работ Варрона, встречающихся в произведениях Августина.²²

Наконец, в 1976 году появляется издание фрагментов «*Antiquitates rerum divinarum*».²³ Труд Б. Кардаунса делится на две части: первая представляет собой непосредственно собрание фрагментов, вторая является подробным комментарием, содержащим как оригинальные наблюдения Б. Кардаунса, так и изложение установившихся в науке взглядов. В отличие от собрания фрагментов Р. Агада, настоящее издание пытается реконструировать все (а не только первую и три последние) книги «Древностей». В первой части за каждой книгой помещено приложение, содержащее близкие по содержанию места из античных авторов, которые призваны прояснить или дополнить фрагментарную картину. Издание Б. Кардаунса используется в современной академической среде в качестве основного. Труд Р. Агада при этом частично сохраняет свою актуальность; обращение к нему необходимо для изучения источников фрагментов.

В последующие годы Б. Кардаунс приобретает все больший авторитет в области изучения творчества Варрона. Он публикует статью в «*Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*» с краткой характеристикой посвященных религии трудов Варрона.²⁴ Б. Кардаунс продолжает традицию своего учителя в деле обзора состояния исследований, посвященных римскому автору.²⁵ В начале нового века он составляет новое введение в изучение творчества энциклопедиста, которое является итогом его плодотворных научных исследований на протяжении многих десятков лет.²⁶

Выводы и наблюдения Б. Кардаунса, при этом, в ряде случаев требуют

²¹ Varros Logistoricus über die Götterverehrung (Curio de cultu deorum) / Hrsg. von B. Cardauns. Würzburg, 1960.

²² Hagendahl H. Augustine and the Latin classics. Vol. I: Testimonia (with a contribution on Varro by B. Cardauns). Göteborg, 1967.

²³ M. Terentius Varro. *Antiquitates rerum divinarum*. Ausgabe der Fragmente und Kommentar / Hrsg. von B. Cardauns. Mainz, 1976.

²⁴ Cardauns B. Varro und die römische Religion. Zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der „*Antiquitates rerum divinarum*“ // ANRW. Bd. 16, 1978. S. 80-103.

²⁵ Idem. Stand und Aufgaben der Varroforschung. Mainz, 1980.

²⁶ Idem. Marcus Terentius Varro: Eine Einführung in sein Werk. Heidelberg, 2001.

углубления или корректировки. Гораздо большее место необходимо уделить, на наш взгляд, философским основаниям творчества Варрона. Проникновение греческой философии в мир римской культуры является благодатной почвой для исследования. Важный вклад в разработку этой темы был внесен авторами статей в двух томах «*Philosophia Togata*», вышедших в конце XX века в Англии.²⁷ Все больший интерес проявляют исследователи к эллинистической философии, которая и была в первую очередь воспринята римлянами.²⁸ Изучение идейной преемственности между Варроном и его учителем Антиохом оказывается на новом уровне после выхода статьи Дж. Барнса,²⁹ а также появления отдельной монографии,³⁰ посвященной специально философии Антиоха.

Активно развивается также история римской народной религии. Основы, заложенные фундаментальными трудами Г. Виссоны и К. Латте,³¹ позволили современным исследователям обратиться к концептуализации римской религии. Наиболее значимыми стали для нашей работы труды М. Берд,³² Дж. Шайда³³ и Й. Рюпке.³⁴ Каждый из авторов, ставших классиками современного религиоведения, обращался в своих исследованиях к фигуре Варрона. Особое внимание уделил Варрону Й. Рюпке; позиция именно этого ученого кажется нам наиболее убедительной в вопросе о замысле «*Antiquitates rerum divinarum*».

В отечественном антиковедении Варрон как исследователь римской религии был охарактеризован в двух научных трудах. Е.М. Штаерман, автор лучшего отечественного исследования по истории римской религии,³⁵ кратко рассмотрела вторую часть «Древностей» Варрона. Ученый выделил ряд

²⁷ *Philosophia Togata* / Ed. by M. Griffin and J. Barnes. Oxford, 1989; *Philosophia Togata II* / Ed. by M. Griffin and J. Barnes. Oxford, 1997.

²⁸ Cf. Long A.A., Sedley D.N. *The Hellenistic philosophers*. Vol. I-II. Cambridge, 1987; *The Cambridge history of Hellenistic Philosophy* / Ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. Cambridge, 1999.

²⁹ Barnes J. *Antiochus of Ascalon* // *Philosophia Togata* / Ed. by M. Griffin and J. Barnes. Oxford, 1989.

³⁰ *The Philosophy of Antiochus* / Ed. by D. Sedley. Cambridge, 2012.

³¹ Latte K. *Römische Religionsgeschichte*. München, 1960.

³² Beard M. *Religion* // *CAH*. 2nd ed. Vol. 9. Cambridge, 1992; Beard M., North J., Price S. *Religions of Rome*. Vol. 1: *A History*. Cambridge, 1998.

³³ Шайд Д. Римская религия и духовность // ВДИ. 2003. №2; Он же. Религия римлян / Пер. с франц. О.П. Смирновой. М., 2006;

³⁴ Rüpke J. *Die Religion der Römer: Eine Einführung*. München, 2006; Idem. *Religion in republican Rome: Rationalization and religious change*. Pennsylvania, 2012.

³⁵ Штаерман Е.М. *Социальные основы религии Древнего Рима*. М., 1987.

характерных черт в описании Варроном римской религии. При этом Е.М. Штаерман, желая познакомить читателя с идеями римского автора, уделила немало места пересказу содержания дошедших фрагментов. Подробное рассмотрение труда не входила в задачи исследовательницы, поэтому на основании ее экскурса возможно составить лишь самое базовое представление о подходе Варрона.

Перед О.В. Сидорович, автором второго научного труда,³⁶ стояли иные задачи. Ученый стремился рассмотреть творчество Варрона во всей его полноте. Отсюда проистекает, на наш взгляд, недостаток работы. Он заключается в нерешенности ряда поднятых вопросов. Вызывает также удивление отсутствие ссылки на издание фрагментов Б. Кардаунса при пересказе содержания фрагментов «*Antiquitates rerum divinarum*». О.В. Сидорович им определенно пользовалась, так как в ее изложении присутствуют не только фрагменты первой и последних трех книг (как это было бы, если бы исследовательница опиралась, скажем, на Р. Агада), но именно всех. Работа, сделанная Б. Кардаунсом, оказывается, таким образом, неотмеченной. При этом необходимо признать, что именно труд О.В. Сидорович является лучшим введением в творчество Варрона на русском языке. Особенно удачными выглядят разделы о документах жреческих коллегий, послуживших источником Варрона, и антикварной традиции в Риме.

Необходимость нового обращения к труду Варрона на основании новых положений как в сфере исследований, посвященных конкретно фигуре римского автора, так и в области истории античной философии и религии, кажется безусловной. Актуальность анализа «*Antiquitates rerum divinarum*» в наше время может быть проиллюстрирована относительно недавними статьями П. Ван Нуффилена,³⁷ Дж. Норта³⁸ и Л. Кроненберг.³⁹ Каждый из названных ученых,

³⁶ Сидорович О.В. *Анналисты и антиквары: Римская историография конца III-I вв. до н.э.* М., 2005.

³⁷ Nuffelen P. Van. *Varro's Divine Antiquities: Roman Religion as an Image of Truth* // *Classical Philology*. Vol. 105, No. 2. 2010.

³⁸ North J.A. *The Limits of the «Religious» in the Late Roman Republic* // *History of Religions*. Vol. 53, No. 3, 2014.

³⁹ Kronenberg L. *Varro the Roman Cynic: The Destruction of Religious Authority in the Antiquitates rerum divinarum* // *Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture* / Ed. by J. König and G. Woolf. Cambridge, 2017.

приступая к анализу с оригинальных позиций, привнес немало нового в изучение рассматриваемого сочинения и стимулировал развитие дальнейших исследований.

Целью данного исследования является характеристика Варрона как исследователя римской религии. В соответствии с целью были сформированы следующие задачи:

- 1) Исследование философских оснований творчества Варрона;
- 2) Выяснение замысла «*Antiquitates rerum divinarum*»;
- 3) Определение структуры и источников «*Antiquitates rerum divinarum*»;
- 4) Рассмотрение особенностей в изображении римской религии Варроном.

Первая задача решается в первой главе нашей работы, вторая глава включает в себя рассмотрение второй и третьей задач. Последняя глава отведена для исследования четвертого блока вопросов.

Объектом исследования стали «*Antiquitates rerum divinarum*» в издании Б. Кардаунса. Для анализа были привлечены также иные произведения Варрона («*De Lingua Latina*», «*Libri tres rerum rusticarum*», издание Р. Астбери «*M. Terenti Varronis Saturarum Menippearum Fragmenta*»), а кроме того, в первую очередь, сочинения его современника Марка Туллия Цицерона (106-43 гг. до н.э.) («*De natura deorum*», «*Academica*», «*Lucullus*», а также его письма).

Глава I. Философские основания работ Варрона

В данной главе нашей задачей является воссоздание философского контекста творчества Марка Теренция Варрона. По какой причине мы начинаем с обсуждения именно этого вопроса? На наш взгляд, научное творчество Варрона может быть понято лишь при реконструкции двух важнейших контекстуальных пластов, содержание которых задается интеллектуальным кругозором римского энциклопедиста. Первым контекстом является распространяемая различными школами эллинская философская ученость, которая начала наиболее активно восприниматься римлянами как раз в I в. до н.э.⁴⁰ В качестве второго видится римская традиция, представленная грамматическими, анналистическими и антикварными родами сочинений.

Варрон вобрал в себя достижения обеих сфер и смог выразить их с максимальной полнотой. Как и все творцы периода римской классики, Варрон синтезировал в своем творчестве национальную и ставшую всеобщей греческую традиции. Определение философских позиций автора необходимо для установления истоков научного метода, использованного Варроном при написании энциклопедических трудов. Лишь после воссоздания обоих полей интерпретации мы сможем обратиться к общей характеристике римской религии в изображении Варрона.

Стоит отметить пестроту точек зрения современных исследователей на вопрос о философской принадлежности Варрона. Имеющаяся разобщенность оценок не может быть объяснена лишь фрагментарным характером наследия Реатинца. Комплексность, переплетенность положений разных философских школ, отличающая все сохранившиеся до нас сочинения Варрона, является не менее важным фактором, предопределившим разнообразие мнений исследователей. Наиболее популярными являются атрибуции Варрона как

⁴⁰ Griffin M. The Intellectual Development of the Ciceronian age // САН. 2nd ed. Vol. 9. Cambridge, 1992. P. 697.

приверженца стоической⁴¹ или академической⁴² школ философской мысли, или же как эклектика, следовавшего за обеими школами.⁴³ В то же время есть сторонники обращенности Варрона к кинизму.⁴⁴ Х. Дальман, крупнейший исследователь творчества римского полимата в XX веке, считает, что в непосредственно посвященных философии сочинениях («*de philosophia*», «*de forma philosophiae*») Варрон следует за учением Древней Академии. В своих же ранних произведениях он предстает как сторонник различных философских направлений: как киник – в Менипповых сатирах, как перипатетик – в историко-литературных сочинениях, иногда как пифагореец, но главным образом как стоик.⁴⁵ Наконец, существуют исследователи, которые предлагают не приписывать нашему автору глубокую погруженность в философские построения, но вывести на первый план Варрона-ученого, прагматично использовавшего методы и идеи разных школ при решении своих научных задач.⁴⁶

Попытка разрешения данной исследовательской проблемы немыслима без обращения к свидетельствам античных авторов. В данной главе мы обратимся сначала к рассмотрению сообщений древних авторов о приверженности Варрона к той или иной философской школе, о его контактах с представителями различных философских направлений. После этого мы приступим к анализу ключевых для исследуемого вопроса мест из сочинений самого Реатинца.

⁴¹ Latte K. Op. cit. S. 5; 292; Штаерман Е.М. Указ. соч. С. 155.

⁴² Диллон Д. Средние платоники: 80 г. до н.э. – 220 н.э. / Пер. с англ. Е.В. Афонасина. СПб., 2002. С. 73.

⁴³ Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Пер. с нем. С.Л. Франка. СПб., 1996. С. 213.

⁴⁴ Kronenberg L. Op. cit. Passim.

⁴⁵ Dahlmann H. M. Terentius Varro // RE. Sup. 6. Stuttgart, 1935. Sp. 1174. За ним следует и М. фон Альбрехт: Альбрехт М. фон. История римской литературы / Пер. с нем. А.И. Любжина Т. I. М. 2003. С. 648, 653-653, 663.

⁴⁶ Сидорович О.В. Указ. соч. С. 251.

I.1. Свидетельства античных авторов

Марк Теренций Варрон воспринял богатый спектр положений древнегреческой философии. Свое знакомство с ней Варрон начал уже под началом Луция Элия Стилона Преконина, первого видного римского грамматика.⁴⁷ Стилон был представителем всаднического сословия, но, как кажется, происходил из небогатой семьи. Перебравшись из Ланувия в Рим, он занимался преподаванием, научными изысканиями и, прежде всего, составлением речей для самых знатных римлян. Именно в качестве составителя речей ему удалось сблизиться с аристократом Квинтом Метеллом Нумидийским, за которым Луций Элий даже последовал во временное изгнание на остров Родос (Suet. *Gramm. et rhet.* 3). И Варрон (Gell. *NA* XVI, 8,2), и Цицерон были учениками этого незаурядного человека (Cic. *Brut.* 205-207). Стилон, как и большинство представителей римской элиты II – I вв. до н.э., был приверженцем стоической философии (Cic. *Ibid.* 206: „Sed idem Aelius Stoicus esse voluit“). Влияние стоических положений обнаруживает себя в посвященных грамматике сочинениях Стилона, в его рассуждениях об этимологии.⁴⁸ Таким образом, мы видим, что приобщение к миру греческой философии состоялось для Варрона непосредственно в Риме. Через своего наставника Варрон знакомится с важнейшей эллинистической философской школой, а кроме того на живом примере Луция Элия Стилона замечает, каким образом положения этой школы могут быть приложены к изучению римского материала.⁴⁹

На этом знакомство с философией для Варрона не заканчивается. Учителем Варрона становится один из самых значительных философов I в. до н.э. Антиох Аскалонский (135/130 – 68/67),⁵⁰ сильно повлиявший на ход развития античного платонизма. Деятельность Антиоха знаменовала собой

⁴⁷ Dahlmann H. *Op. cit.* Sp. 1173.

⁴⁸ Goetz. L. *Aelius Stilo Praeconinus* // RE. Bd. 1. Stuttgart, 1894. Sp. 533.

⁴⁹ Подробное рассмотрение преемственности между Стилоном и Варроном в темах и структуре сочинений располагается во второй главе нашего сочинения.

⁵⁰ Hatzimichali M. *Antiochus' biography* // *The Philosophy of Antiochus* / Ed. by D. Sedley. Cambridge, 2014. P. 11; Barnes J. *Op. cit.* P. 59.

разрыв с академическим скептицизмом, поворот к которому был осуществлен Аркесилаем, и отмечала переход к догматизму.⁵¹ В Афинах Антиох учился у стоика Мнесарха (Aug. *C. Academ.* III, 41; Euseb. *Praep. Evang.* XIV, 9,3) и, прежде всего, у Филона (Cic. *Luc.* 69). Последний, ставший сколархом Академии в 110 г. до н.э., всю жизнь продолжал отстаивать скептицизм Новой Академии. Цицерон отмечает, что Антиох необычно долго оставался учеником Филона и в первый период своей жизни с ревностью защищал философские позиции своего учителя (Cic. *Ibid.* 69). Открытый разрыв с учителем происходит после переезда Филона в Рим в 88 г. до н.э. и издания «Римских книг». В ближайшее к этим событиям время (87-86 гг. до н.э.)⁵² Антиох пишет сочинение против своего учителя под названием «Сос» («Sosus») (Cic. *Ibid.* 12). Произошедшее должно быть еще в Афинах, до 88 г. до н.э., расхождение взглядов Филона и его ученика закрепляется.

Антиох начинает создавать синкретичную систему философии, переход к которой задумывается им как возвращение к Древней Академии, основателем которой являлся Платон, а последним сколархом Полемон (Aug. *Civ.* XIX, 1).⁵³ В рамках своего догматизма философ стремится объединить важнейшие положения академиков, перипатетиков и стоиков. Провозглашается согласие основателей школ по всем ключевым вопросам. Это согласие мыслимо для философа по той причине, что основные положения стоической школы могут быть найдены уже у Платона (Sext. *Emp. Pyr.* I, 235). По сообщению Цицерона, Антиох рассматривал стоицизм скорее как поправку к учению Древней Академии, чем как новое направление философской мысли (Cic. *Acad.* 43). Расхождения между Стореей и Ликеем объяснимы различиями в терминологии, по существу же обе школы находятся в согласии (Cic. *Nat. D.* I, 16).

Также к характерным чертам философской манеры Антиоха во второй период его творчества стоит отнести особое внимание к научному наследию

⁵¹ Zeller E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tl. III., Abt. 1. 5 Auflage / Hrsg. von E. Wellmann. Leipzig, 1923. S. 623.

⁵² Arnim H. von. *Antiochos von Askalon* // RE. Bd. 1. Stuttgart, 1894. Sp. 2493; Hatzimichali M. *Op. cit.* P. 11; Barnes J. *Op. cit.* P. 64.

⁵³ Barnes J. *Op. cit.* P. 78.

предшественников, внимательный комментарий и интерпретацию авторитетных философских текстов.⁵⁴ В этом он соответствует общей тенденции развития философии, проявившейся в I в. до н.э.: повороту к вдумчивому изучению «канонических» текстов. Параллелью к примеру Антиоха может служить публикация и начало изучения школьных сочинений Аристотеля Андроником Родосским; именно с этим событием исследователи связывают возрождение перипатетической школы в рассматриваемый период⁵⁵.

Антиох занимает видное положение в римской интеллектуальной истории I в. до н.э. Так, философ продолжительное время был спутником Луция Лициния Лукулла в его восточной кампании (Cic. *Luc.* 4; *ibid.* 11). Плутарх сообщает, что влиятельный римлянин поспешил сделать красноречивого греческого философа своим другом и компаньоном (Plut. *Luc.* 42,3: «φίλον καὶ συμβιωτὴν»). Лукулл был не последним и не самым знаменитым учеником Антиоха. В 79/78 гг. до н.э. Цицерон совместно со своим лучшим другом Титом Помпонием Аттиком, а также с братом Квинтом и племянником Луцием шесть месяцев был слушателем Антиоха (Cic. *Brut.* 315; *Fin.* V, 1)⁵⁶. Наконец, и Марк Теренций Варрон был учеником, а после и приверженцем Антиоха: во второй редакции «Академических вопросов» Цицерон отмечает принадлежность Марка Юния Брута и Варрона к одному и тому же направлению философии (т.е. к как раз воссозданной Антиохом Древней Академии). Варрон слушал в Афинах самого Антиоха, Брут же его брата Ариста (Cic. *Acad.* 7,12).⁵⁷ Августин подтверждает факт ученичества Варрона, называя Антиоха наставником Цицерона и нашего Реатинца (Aug. *Civ.* XIX 3). Точная датировка времени ученичества Варрона у Антиоха затруднительна. В качестве наиболее правдоподобной даты ученые

⁵⁴ Sedley D. Antiochus as historian of philosophy // *The Philosophy of Antiochus* / Ed. by D. Sedley. Cambridge, 2014. P. 81.

⁵⁵ Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 243; Sedley D. *Philosophical Allegiance in the Graeco-Roman World* // *Philosophia Togata* / Ed. by M. Griffin and J. Barnes. Oxford, 1989. P. 100.

⁵⁶ Способность Антиоха убеждать своих слушателей чуть было не побудила Аттика к переходу из Сада в Академию (Cic. *Leg.* I 54).

⁵⁷ «et eandem quidem sententiam sequitur (sc. Brutus – A.3.) quam tu (sc. Varro – A.3.), nam Aristum Athenis audivit aliquamdiu, cuius tu fratrum Antiochum».

называют промежуток между 84 и 82 гг. до н.э.⁵⁸

Как мы видели выше, Варрон стал сторонником воссоздаваемой Антиохом Академии. Цицерон, отзываясь с большой теплотой о личных качествах Антиоха (Cic. *Lus.* 113; *Acad.* 13,43), не был последним убежден и остался на позициях новоакадемического скептицизма. Варрон же в отличие от своего приятеля примкнул к сторонникам философских построений своего наставника.

Кроме приведенной выше цитаты (Cic. *Acad.* 7,12) об этом обращении свидетельствует то, что Цицерон посчитал Варрона подходящей кандидатурой для выражения мыслей Антиоха во второй редакции «Академических вопросов» (ранее эта роль была отведена литературному воплощению Лукулла). С еще большей надежностью удостоверяет этот факт убедительное обоснование выбора Варрона на роль выразителя взглядов его наставника, которое мы находим в корреспонденции Цицерона. В письме к Аттику от 12 июля 45 г. до н.э. он, обсуждая возможность перепосвящения второй редакции «Академических вопросов» Бруту, замечает, что последний, как и сам Варрон, является антиохейцем (Cic. *Att.* XIII, 25,3).⁵⁹ Кажется, что нет оснований сомневаться в убежденности Цицерона в этом вопросе: приведенная выше оценка философских предпочтений Варрона является не случайной и не единичной. Материал вновь предоставляет нам личная переписка Цицерона с Аттиком. В письме от 24 июня 45 г. до н.э. Цицерон сообщает своему корреспонденту, что Варрон очень одобряет положения философии Антиоха (Ibid. 12,3).⁶⁰ В одном из следующих писем отмечается, что характер рассуждения Антиоха никому так не подходит, как Варрону (Ibid. 16,1).⁶¹ Стоит признать, что в переписке двух друзей-интеллектуалов философские предпочтения Реатийца предстают перед нами как достаточно твердо установленные. И в личном письме к Варрону Цицерон всё также представляет себе адресата послания как сторонника точки зрения их общего учителя

⁵⁸ Предположение Цихориуса, с которым соглашаются Х. Дальман: Dahlmann H. Op. cit. Sp. 1175.

⁵⁹ «qua re si addubitas, ad Brutum transeamus; est enim is quoque Antiochius».

⁶⁰ «ergo illam Ακαδημικήν, in qua homines nobiles illi quidem sed nullo modo philologi nimis acute loquuntur, ad Varronem transferamus. etenim sunt Antiochia quae iste valde probat».

⁶¹ «ecce tuae litterae de Varrone. nemini visa est aptior Antiochia ratio».

философии:

Feci igitur sermonem inter nos habitum in Cumano, cum esset una Pomponius: tibi dedi partes Antiochinas, quas a te probari intellexisse mihi videbar; mihi sumpsi Philonis (Cic. *Fam.* IX, 8,1).

«Итак, я сочинил беседу между нами, состоявшуюся в куманской усадьбе, когда вместе с нами был Помпоний: тебе я передал взгляды Антиоха, которые ты одобряешь, как я, мне казалось, понял; себе я избрал точку зрения Филона» (Перевод В.О. Горенштейна с изменениями).

Употребленное Цицероном в письме «intellexisse mihi videbar» («как я, мне казалось, понял») следует понимать как форму вежливости, а не как выражение неуверенности адресанта в философской принадлежности Варрона.⁶²

Приведенные свидетельства демонстрируют, что Цицерон неоднократно самым прямым образом указывает на принадлежность своего друга к стану Антиоха. Свидетельство Цицерона ценно для нас тем, что он был современником Варрона, достаточно близким к нему приятелем, а также, что, быть может, даже весомее, лучшим другом Тита Помпония Аттика, находившегося в куда более доверительных отношениях с Варроном, чем сам оратор.

В качестве следующей оценки философских позиций римского автора должны быть рассмотрены два сообщения Тертуллиана. Свидетельства Тертуллиана характеризуют Варрона как киника: Варрон именуется «Диогеном на римский манер» (Tert. *Ad nat.* I, 10,43) и «римским киником» (Tert. *Apol.* 14,9). Вопрос для нас заключается в том, хотел ли христианский апологет своей характеристикой обозначить философские предпочтения Варрона в целом, на протяжении всей его жизни, или же в рассматриваемых местах он указывает на Варрона как на автора Менипповых сатир, то есть откликается на конкретное

⁶² Так понимает рассмотренное место О.В. Сидорович: «В одном из писем Цицерон заранее предупреждает Варрона, что он сочинил беседу, происходившую в кумской усадьбе, участниками которой были он сам, Помпоний (то есть Аттик) и Варрон. Автор беседы предоставил Варрону отстаивать точку зрения их учителя Антиоха. Но Цицерон не вполне уверен, одобряет ли Варрон взгляды этого философа»: Сидорович О.В. Указ. соч. С. 244-245.

направление творчества полигистора.

Тертуллиан упоминает Варрона при перечислении тех языческих мыслителей, кто позволял себе, с точки зрения апологета, оскорблять богов. Оба свидетельства опираются на одно поразившее Тертуллиана место в творчестве Варрона:

Sed et Diogenes nescio quid in Herculem lusit, et Romani stili Diogenes Varro trecentos Ioves, seu Iuppiteros dicendum est, sine capitibus inducit (Tert. *Ad nat.* I, 10,43).

«Но и Диоген каким-то образом высмеял Геркулеса, и Варрон, Диоген на римский манер, представляет триста безголовых Юпитеров, или, как должно сказать, Юпитеров».

Sed et Diogenes nescio quid in Herculem ludit, et Romanus cynicus Varro trecentos Ioves, sive Iuppiteros dicendos, sine capitibus introducit (Tert. *Apol.* 14,9).

«Но и Диоген каким-то образом потешается над Геркулесом, и Варрон, римский киник, выводит триста безголовых Юпитеров, или, как должно сказать, Юпитеров».

В каком же произведении были эти Юпитеры упомянуты, Тертуллиан не оговаривает. Мы можем с большой долей уверенности утверждать, что рассматриваемые цитаты Варрона изначально были включены в одну из Менипповых сатир.⁶³ В своих кинических по форме произведениях Варрон нередко с иронией отзывался о тех или иных философских направлениях. При этом, для того чтобы придать какому-либо положению нелепый характер, автор доводил до абсурда известные читателю аргументы философских школ.⁶⁴ Кажется, именно с таким случаем мы имеем дело. Целью насмешки могла быть

⁶³ Эта позиция поддерживается современным знатоком Менипповых сатир Варрона: Varron. *Satires Ménippées*. Vol. 13 / Éd., trad. et comment. par J.-P. Cèbe. Rome, 1999. P. 2118-2119.

⁶⁴ Kronenberg L. Op. cit. P. 307, 313.

стоическая школа с её учением о множественности аспектов единого бога (Зевса, Юпитера), которые выражены аллегорически интерпретированными традиционными божествами греко-римского пантеона.⁶⁵

Попытка атрибуции рассматриваемых фрагментов иному сочинению Варрона, а именно «*Antiquitates rerum divinarum*», малоубедительна:⁶⁶ мы обладаем сравнительно большим количеством фрагментов из этого сочинения, в которых характеризуется Юпитер. И ни один из них не может быть объяснимо соотнесён по своему содержанию с идеей о трехстах безголовых Юпитерах. Выходит, что Тертуллиан при воспроизведении запомнившегося ему благодаря своей «нелепости» места, которое, добавим, предлагало хорошую возможность вновь указать язычникам на их безумие, именует Варрона как раз по характеру того сочинения, откуда он заимствует свою цитату. Кажется важным, что в других ситуациях Варрон характеризуется у Тертуллиана без привязки к какой-либо философской школе.

Нельзя оставить без внимания сообщение Плиния Старшего о том, что Варрон завещал похоронить себя по пифагорейскому обряду, в листьях мирта, оливы и чёрного тополя (Plin. *HN* XXXV, 60). Но даёт ли это сообщение нам право делать заключение об обращенности Варрона к пифагорейскому учению? Ряд свидетельств подтверждает интерес Реатийца к этому течению мысли. Так, нам известны частые обращения Варрона к числовой символике. Каталог Иеронима упоминает 9 книг сочинения «*De principiis numerorum*».⁶⁷ Авл Геллий сообщает о том особом внимании, которое Варрон уделил седмице, рассказав в первой книге своего сочинения «Гепдомады» или «О портретах» о достоинствах и многочисленных разнообразных свойствах этого числа (Gell. *NA* III, 10,1-16).⁶⁸ Согласно каталогу Иеронима сочинение состояло из 15 книг.⁶⁹ Этот труд

⁶⁵ Long A.A., Sedley D.N. *The Hellenistic philosophers*. Vol. I. Cambridge, 1987. P. 331; Mansfeld J. *Theology // The Cambridge history of Hellenistic Philosophy* / Ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. Cambridge, 1999. P. 461

⁶⁶ Б. Кардаунс в своем издании «*Antiquitates rerum divinarum*» оставляет возможность такой атрибуции: M. Terentius Varro. *Antiquitates...* S. 87; 219.

⁶⁷ Альбрехт М. фон. Указ. соч. С. 652.

⁶⁸ «M. Varro in primo librorum qui inscribuntur “Hebdomades” vel “De Imaginibus”, septenarii numeri, quem Graece ἑβδομάδα appellant, virtutes potestatesque multas variasque dicit».

⁶⁹ Dahlmann H. *Op. cit.* Sp. 1227.

представил читателю 700 портретов выдающихся греков и римлян (Plin. *HN* XXXV 2). По словам самого автора, он приступил к составлению этого сочинения, уже вступив в двенадцатую свою седмицу (Gell. *NA* III, 10,17). На основании этого места мы получаем *terminus post quem*: 39 г. до н.э., т.е. в заключительный период творчества Варрона. Упоминания о содержащихся в трудах римского автора сведениях, согласных с учением пифагорейцев, мы находим не только у Плиния Старшего и Авла Геллия, но и у Сервия (*Eclog.* VIII, 75) и Августина (*Aug. Civ.* XXII, 28)⁷⁰. С опорой на представленные свидетельства мы с осторожностью присоединяемся к мнению учёных, отмечающих увлеченность Варрона пифагореизмом, которая особенно проявилась на склоне его лет.⁷¹

Эту склонность не стоит преувеличивать. Варрон, судя по всему, не провозглашал себя увлеченным пифагорейцем-мистиком, как это делал его современник Публий Нигидий Фигул (до 98 – 45 гг. до н.э.).⁷² Мы не располагаем ни одним свидетельством об их знакомстве, не говоря уже о дружеском общении. В то же время как для современных им, так и для позднейших авторов они олицетворяли собой глубокую римскую ученость. Так, Цицерон не скупился на похвалы для обоих. Не только большая образованность, но и близкие политические предпочтения могли, казалось бы, послужить сближению двух знатоков. Впоследствии Варрон и Нигидий нередко упоминаются вместе;⁷³ в этих местах источников характеризуется ученость обоих мужей, подчас несовпадающие области интересов наиболее эрудированных римлян конца Республики, но не их личные взаимоотношения. Если считать, что причиной молчания наших источников является не случайность, но действительное отсутствие каких-либо ощутимых контактов между двумя учеными, необходимо предположить, что же послужило к тому

⁷⁰ Сидорович О.В. Указ. соч. С. 249.

⁷¹ Kroll W. P. Nigidius Figulus // *RE. Hbhd.* 33. Stuttgart, 1936. Sp. 211; Сидорович О.В. Указ. соч. С. 219.

⁷² Kroll W. *Op. cit.* Sp. 201.

⁷³ Gell. *NA* IV 9,1: «Нигидий Фигул, человек, как я полагаю, наряду с Марком Варроном, ученейший»; *Ibid.* IV 16,1: «Марка Варрона и Нигидия Фигула, ученейших мужей римского народа»; *Serv. Aen.* X, 175: «Нигидий единственный есть после Варрона; пусть Варрон превосходит в теологии, этот же в общих науках: ведь каждый из них писал на каждую из тем».

основанием.

Первой причиной могла явиться горделивость Варрона, его стремление к интеллектуальному превосходству над современниками. Представлением о тяжелом характере Реатинца мы можем получить из переписки Цицерона. Но, говоря строго, о характере Варрона мы можем лишь догадываться. Более осязаемым для нас фактором должно стать указание на различный подход двух энциклопедистов к раскрывшемуся перед ними богатству греческой и собственной, римской, интеллектуальной культуры. Нигидию оказалась ближе мистико-магическая традиция. Он проявлял горячий интерес не только к пифагореизму и астрологии, но и к восточным (персидским) и этрусским учениям.⁷⁴ Отнюдь не случайно характеризует его Иероним (скорее всего с опорой на сочинения Светония) как «пифагорейца и чародея» (*Hieron. Chron. 45 a Chr.*).⁷⁵ При этом исследователи отмечают, что практики дивинации, которые были тщательно исследованы Нигидием, активно им применялись в политических целях.⁷⁶ В свою очередь Варрон стремился к рационализации религиозной жизни римского общества, к сохранению традиционных религиозных установлений, в связи с чем и находилась его неприязнь и подозрение по отношению ко всем восточным культам. Таким образом, открыто возводимая Нигидием Фигулом синкретическая система, не могла вызвать симпатию Варрона ни к самой себе, ни к своему автору.

На наш взгляд, свидетельства источников не позволяют говорить нам о чрезмерной увлечённости Варрона пифагореизмом. В то же самое время, отрицать определённый, находящийся в устраивающих самого Реатийца рамках, интерес Варрона к этому учению не стоит. Тот факт, что Варрону не было свойственно неприятие всего нового, отличного от традиционно римского, может быть проиллюстрирован в том числе и его обращением к астрологии. Так, нам известно о знакомстве и даже дружеских отношениях Варрона с Луцием

⁷⁴ Kroll W. Op cit. Sp. 202; Latte K. Op. cit. S. 290; Штаерман Е.М. Указ. соч. С. 141.

⁷⁵ «N. Figulus Pythagoricus et magus in exilio moritur».

⁷⁶ Volk K. Signs, Seers and Senators: Divinatory Expertise in Cicero and Nigidius Figulus // Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture / Ed. by J. König and G. Woolf. Cambridge, 2017. P. 345-346.

Тарутием Фирманом (Plut. *Rom.* 12,3).⁷⁷ Цицерон, называя Тарутия своим другом, характеризует его как мужа, находящегося в числе наиболее сведущих в халдейском учении (Cic. *Div.* II 98).⁷⁸ В дальнейшем сообщается, что этот астролог составил гороскоп самого города Рима (Ibid.), при этом ученые нового времени отмечают, что за основу своих расчетов им был взят высчитанный Варроном год основания Города.⁷⁹ Кроме того, Плутарх сообщает нам и о втором составленном Тарутием гороскопе: Варрон предложил своему другу вычислить день и час появления на свет Ромула, основываясь в своих расчетах на судьбе легендарного основателя Рима (Plut. *Rom.* 12,3-4).⁸⁰ На наш взгляд, пример взаимоотношений Варрона с Тарутием является показательным. Римский энциклопедист не отвергал никакое из современных ему течений мысли, но использовал наиболее подходящие ему положения, приёмы, выводы каждой из школ. При этом стоит предположить, что структура его научного мировоззрения была заложена в школе Антиоха. С опорой на многочисленные свидетельства Цицерона Варрона уместно считать академиком эпохи синкретизма. Проверим, подтверждается ли оценка великого римского оратора и опирающееся на неё наше предположение свидетельствами самого Реатийца.

⁷⁷ «ἐν δὲ τοῖς κατὰ Βάρρωνα τὸν φιλόσοφον χρόνοις, ἄνδρα Ῥωμαίων ἐν ἱστορίᾳ βυβλιακώτατον, ἧν Ταρούτιος ἑταῖρος αὐτοῦ, φιλόσοφος μὲν ἄλλως καὶ μαθηματικός».

⁷⁸ «L. quidem Tarutius Firmanus, familiaris noster, in primis Chaldacis rationibus eruditus».

⁷⁹ Kroll W. L. Tarutius // RE. Zweite Reihe, Bd. 4. Stuttgart, 1932. Sp. 2408.

⁸⁰ Сидорович О.В. Указ. соч. С. 245.

I.2. Анализ текстов Варрона

Перейдем непосредственно к рассмотрению ключевых мест из сочинений Варрона, на основании которых мы могли бы судить о его философских предпочтениях. Путеводной нитью и в этот раз служит для нас вторая редакция «Учения академиков». Цицерон перечисляет работы, с помощью которых его друг старался донести до римского читателя положения греческой философской мысли. Автор называет Менипповы сатиры, надгробные речи и введения к книгам «Древностей» (Cic. *Acad.* 8).⁸¹ Сочинения Варрона, обозначенные Цицероном как *laudationes*, нам знакомы лишь по этому упоминанию. Должно быть, они входили в 22 книги речей, о которых мы узнаем из каталога Иеронима.⁸² Так или иначе, ни одного относящегося к ним фрагмента мы не имеем.

В дополнение к произведениям из списка Цицерона необходимо обратить внимание на непосредственно посвященное философии сочинение Варрона: Августин в начале 19 книги «О Граде Божьем» подробно пересказывает часть философского труда, обозначенного как «книга о философии» (Aug. *Civ.* XIX, 1: *liber „de philosophia“*). То обстоятельство, что Цицерон не упоминает её в качестве философского сочинения Варрона, подводит исследователей к выводу о создании Варроном отдельного труда по философии уже после «Учения академиков» Цицерона (т.е. после июля 45 г. до н.э.).⁸³ Ни один фрагмент из другого посвященного философии сочинения, трех книг «о форме философии» (*de forma philosophiae*), до нас не дошел.

Наиболее хронологически ранними произведениями Варрона являются

⁸¹ «et tamen in illis veteribus nostris, quae Mennippium imitati non interpretati quadam hilaritate conspersimus, multa admixta ex intima philosophia, multa dicta dialectice [...] in laudationibus, in his ipsis antiquitatum prooemiis philosophiae more scriber volumus, si modo consecuti sumus».

⁸² Tarver T. Varro and the Antiquarianism of Philosophy // *Philosophia Togata II* / Ed. by M. Griffin and J. Barnes. Oxford, 1997. P. 144. Иначе считает Б. Кардаунс, полагая, что словом «*laudationes*» Цицерон обозначил «логисторики» Варрона: Cardauns B. *Marcus Terentius Varro: Eine Einführung* ... S. 72.

⁸³ Tarver T. *Op. cit.* P. 145.

Менипповы сатиры. В этих сочинениях, которые дошли до нас лишь во фрагментах, автор следует за литературной формой, окончательно сложившейся в творчестве киника Мениппа из Гадар (начало III в. до н.э.). Жанр предполагает дидактизм, смешение прозаического и поэтического языков, критику существующих нравов и распространенных мнений современного автору века⁸⁴. При этом литературное воплощение Варрона во второй редакции «Академических вопросов» отмечает свое стремление не к переводу оригинальных сатир Мениппа, но к следованию, подражанию понравившейся литературной форме (Cic. *Acad.* 8).⁸⁵

Симпатии Варрона к этому жанру неслучайны: одной из характерных черт творческой манеры писателя можно считать предпочтение смысла кропотливой литературной отделке.⁸⁶ Подобную оценку мы находим уже у Квинтилиана:

Plurimos hic libros et doctissimos composuit, peritissimus linguae Latinae et omnis antiquitatis et rerum Graecarum nostrarumque, plus tamen scientiae conlaturus quam eloquentiae (*Inst.* X, 1,95).

«Он (Варрон – А.З.), будучи весьма сведущим в латинском языке и во всякой древности и вещах греческих и наших, написал большое количество учнейших книг; он намеревался, однако, обогатить более науку, чем красноречие».

С оглядкой на суждение Квинтилиана Августин дает сходную оценку манеры Варрона:

Qui tametsi minus est suavis eloquio, doctrina tamen atque sententiis ita refertus est, ut in omni eruditione, quam nos saecularem, illi autem liberalem vocant, studiosum rerum tantum iste doceat, quantum studiosum verborum Cicero delectat (*Aug. Civ.* VI, 2).

⁸⁴ Helm R. Menippos // RE. Hbbd. 29. Stuttgart, 1931. Sp. 891-892.

⁸⁵ «et tamen in illis veteribus nostris, quae Menippium imitati non interpretati».

⁸⁶ Schanz M. Geschichte der römischen Literatur: bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. T. 1: Die römische Literatur in der Zeit der Republik. Unveränd. Nachdruck d. 1927 erschienenen 4., neubearb. Aufl. von C. Hosius. München, 1979. S. 576.

«Хотя он был менее приятен в отношении красноречия, однако настолько был полон ученостью и мыслями, что во всей образованности, которую мы называем светской, те же – свободной, он настолько же способен обучить интересующегося предметами, насколько Цицерон – доставить наслаждение интересующемуся словами».

В этом отношении жанр сатиры с его содержательной гибкостью, возможностью смешения различных метров, привлечением древнегреческого языка (ярким примером в этом плане служит творчество Луцилия), явился для Варрона своего рода трибуной для распространения среди своих сограждан важных на его взгляд воззрений. И наш автор очень долгое время не оставлял этот вид творчества: новые Менипповы сатиры появлялись на протяжении не менее чем двадцати лет (с середины 80-ых по 60-ые годы I в. до н.э.).⁸⁷ В рамках этих произведений сатирик неоднократно затрагивает темы, прямо касающиеся философии. Подобный интерес был отличительной чертой и сатир самого основателя жанра: «философичность – неотъемлемая черта «мениппеи»».⁸⁸

Оценка Тертуллианом Варрона как «римского киника» (*Tert. Apol.* 14,9), а также сами истоки Менипповой сатиры подводят нас к предположению об увлечённости Варрона кинической философией в период написания своих ранних произведений. Целый ряд сатир имеют названия, отсылающие нас к школе Антисфена: «Cave canem», «Kynodidaskalikos», «Kynistor», «Kynorhetor» и «Ταφὴ Μενίπλου».⁸⁹ В сатире «Завещание» («*Testamentum*») Варрон сам подчеркивает связь своих сочинений с кинической литературной традицией:

e mea φιλοφθονία natis quos Menippea haeresis nutricata est tutores do

“qui rem Romanam Latiumque augescere vultis”⁹⁰ (Men. fr. 542).

«Детям, рождённым моей любовью к критике, которых вскормило направление Мениппа, я даю как опекунов вас, «которые желают возвеличить

⁸⁷ Dahlmann H. Op. cit. Sp. 1175. Не исключена при этом и возможность появления отдельных сатир после 60ых годов – Cardauns B. Op. cit. S. 40.

⁸⁸ Нахов И.М. Киническая литература. М., 1981. С. 53.

⁸⁹ Cardauns B. Op. cit. S. 41.

⁹⁰ Строчка из «Анналов» Энния: Ennius 466, Vahlen.

римское государство и Лаций»».

Сохранились и фрагменты, обыгрывающие некоторые расхожие представления об облике киников (Men. fr. 314; 469).⁹¹ Один из фрагментов являлся, судя по всему, частью повествования о знаменитой встрече Диогена и Александра Великого (Men. fr. 281).⁹²

Ближе всех Варрону, впрочем, оказывается не учение киников, но фигура самого Мениппа (Men. fr. 516: «знаменитый некогда киник»),⁹³ причём основаниями для духовного диалога оказываются не аскетический образ жизни греческого автора, но его образованность и интерес к занятиям философией. Варрон приветствует обращенность своего предшественника к действительно полезным для жизни вещам: Менипп предпочитал диспут стоиков схватке спортсменов (Men. fr. 519).⁹⁴ Варрон с заметным одобрением характеризует Мениппа:

Diogenem litteras scisse domusioni quod satis esset, hunc quod etiam acroasi bellorum hominum (Men. fr. 517).

«Диоген был в такой степени образован, чтобы этого было достаточно для домашних надобностей, этот же (Менипп – А.З.), чтобы этого было также достаточно для выступления перед умными людьми».

На наш взгляд, «почитание» Мениппа Варроном возникло не благодаря приверженности самого римского автора кинической философии, но из-за его личной симпатии к фигуре греческого киника, а также уважения к литературной традиции, продолжателем которой Варрон себя позиционировал.

В самом деле, читателю не могут не броситься в глаза коренные различия между общими мировоззренческими установками, характерными для киников, и мыслями Варрона. Так, для римского автора государство и семья являются

⁹¹ «sed Cynicis involucrum et pallium luteum non est»; «Diogenem postea pallium solum habuisse».

⁹² «et Diogenes Cynicos, qui ab Alexandro rege iussus optare quid vellet se facturum».

⁹³ «ille nobilis quondam canis».

⁹⁴ «in charteo stadio epitaphion ago <agona> quo quisque certasset animo bellus homo, magis delectatus Stoicorum pancratio quam athletarum».

важнейшими человеческими ценностями (Men. fr. 235).⁹⁵ Всякий гражданин обязан подчиняться законам своего отечества; без этого для человека жизнь в обществе становится невозможной (Men. fr. 507).⁹⁶ Добропорядочный гражданин должен исполнять свои обязанности не только перед людьми, но и перед богами всей общины и благочестиво отправлять полагающиеся ему культы (Men. fr. 265).⁹⁷

Уже в этих ранних произведениях Варрон предстает перед нами как защитник нравов и обычаев предков, на которые опираются все римские установления. Сатирик замечает, что «хотя слова наших дедов и прадедов и отдавали чесноком и луком, дух этих людей был наилучшим» (Men. fr. 63).⁹⁸ Для него примеры почтенной старины оказываются весомее положений кинических диатриб. Именно авторитет древности выступает в большинстве случаев как критерий правильности жизни современников. Приём противопоставления здорового прошлого испорченному настоящему является главной темой сатиры «Sexagesis». Герой произведения, мальчик десяти лет, однажды засыпает глубоким сном и просыпается уже шестидесятилетним стариком. Впечатления от произошедших в отечестве изменений выражены в следующих словах:

Ergo tum Romae parce pureque pudentis

vixere. En patriam! Nunc sumus in rutuba (Men. fr. 488).

«Итак, тогда в Риме бережливо и чисто жили скромные люди. Увы, моя родина! Теперь мы пребываем в смятении».

Элементы кинической критики бездумной жизни, в том случае, если они вторили благоразумию предков, могли быть использованы Варроном в его насмешках над нравами своего века. Но даже в рамках самого «кинического» своего произведения, Менипповых сатир, Варрон не может быть полностью

⁹⁵ «si qui patriam, maiorem parentem, extinguit, in eo est culpa; quod facit pro sua parte is qui se eunuchat aut alioqui liberos <non> producit».

⁹⁶ «Postremo quaero: parebis legibus an non?
anne exlex solus vives?».

⁹⁷ «quocirca oportet bonum civem legibus parere, deos colere, in patellam dare μικρόν κρέας».

⁹⁸ «avi et atavi nostri, cum alium ac cepe eorum verba olerent, tamen optume animati erant».

охарактеризован хлесткой фразой Тертуллиана (*Tert. Apol.* 14,9). Как отмечает Э. Роусон, кинизм Варрона носил поверхностный характер.⁹⁹ Увлечённость кинизмом у этого человека не могла развиваться дальше приверженности литературной манере, заимствования традиционных ходов кинической диатрибы.¹⁰⁰ Факты биографии Реатийца тем более не позволяют, как нам кажется, видеть в нём сторонника кинизма. Выходец из всаднического сословия, отдавший много лет общественной службе, а также бережливый хозяин нескольких имений в разных уголках Италии и поклонник ученых, философских занятий не мог во всей полноте разделить взгляды, близкие низам греческого общества.¹⁰¹ Стоит вспомнить, что согласно античной традиции, сам зачинатель жанра, Менипп, был рабом по своему происхождению (*Gell. NA II*, 18,7).

Варрону оказалось близко желание улучшить нравы своих сограждан.¹⁰² В своём стремлении к пользе для всего гражданского коллектива, а через это и для каждого отдельного индивида, Варрон оказывается наследником традиционного этоса римского гражданина.¹⁰³ Но какое место в деле оздоровления римского общественного организма Варрон отводил философии? Как приговор всем поклонникам греческой мудрости¹⁰⁴ могут прозвучать следующие строчки:

postremo nemo aegrotus quicquam somniat

tam infandum, quod non aliquis dicat philosophus (*Men. fr.* 122).

«Наконец, никакому болящему не пригрезилось столь неслыханное, что не сказал бы какой-либо философ».

Но стоит понимать этот фрагмент не как полное неприятие занятий философией, но как предостережение от чрезмерной увлечённости и

⁹⁹ Rawson E. *Op. cit.* P. 283.

¹⁰⁰ Д. Дадли замечает, что кинизм был известен в Риме I в. до н.э. в первую очередь как литературный феномен: Dudley D. R. *A History of cynicism: From Diogenes to the 6th century A.D.* L., 1937. P. 119.

¹⁰¹ Дуров В.С. Жанр сатиры в римской литературе. Л., 1987. С. 51.

¹⁰² На основании *Men. fr.* 542 М. фон Альбрехт заключает, что Варрон рассматривал свои произведения как дар римскому народу: Альбрехт М. фон. Указ. соч. С. 660.

¹⁰³ Штаерман Е.М. От гражданина к подданному // *Культура Древнего Рима* / Отв. ред. Е.С. Голубцова. Т. I. М., 1985. С. 24.

¹⁰⁴ О.В. Сидорович предваряет цитирование рассматриваемого фрагмента следующими словами: «В сатире под названием «Эвмениды» Варрон выносит приговор всем философским учениям сразу»: Сидорович О.В. Указ. соч. С. 246.

абстрактных рассуждений. Подобная трактовка позиции Варрона может быть обоснована другими фрагментами из его сатир. Так, в сатире «Περὶ ἐδυσμάρτων», призванной высмеять излишества в пище, мы находим ироничное порицание одного любителя всяческих яств: если бы этот человек уделил хотя бы двенадцатую часть тех трудов, которые он затратил на то, чтобы его пекарь выпекал хороший хлеб, на занятия философией, он бы уже давно стал хорошим человеком (Men. fr. 404)¹⁰⁵. Отсюда становится ясным, что Варрон не был принципиальным противником философии.

В каком же случае философские занятия полезны, а в каком их следует избегать? Кажется, автор признает достойным занятие философией лишь в том случае, если оно ведёт к добродетельной жизни, которую должно отличать, в первую очередь, соответствие нравам предков. Римлянину следует при занятиях философией всегда иметь в качестве своей цели пользу, им должно руководить стремление улучшить свой нрав (в этом отношении, к примеру, философия оправдана тем, что человек с её помощью может защитить себя от разгула страстей – Men. fr. 177).¹⁰⁶ Страсть к греческой мудрости сама по себе не должна являться главным мотивом для занятий философией. Римляне считали, что такое слепое увлечение могло привести человека к непрактичности, выпадению из общественной жизни, негативному отношению к общему делу.¹⁰⁷

Именно с этих позиций Варрон, чутко откликаясь на распространённые в Риме I в. до н.э. философские представления, с иронией описывает споры представителей различных школ (сатиры «*Armorum iudicium*», «*Λογομαχία*»). Римский автор ратовал за претворение в жизнь здравых на его взгляд этических положений философских школ, а не за всеобщее упражнение в философствовании, которое могло оказаться не только бесплодным, но даже и вредным. Морализаторская позиция стоиков должна была находить поддержку Варрона, эпикурейцы же, судя по всему, были той школой, которая вызывала

¹⁰⁵ «si, quantum operae sumpsisti, ut tuus pistor bonum faceret panem, eius duodecimam philosophiae dedisses, ipse bonus iam pridem esses factus. Nunc illum, qui norunt volunt emere milibus centum, te qui novit nemo centussis».

¹⁰⁶ «nec dolorem ἀδιάφορον esse, quod philosophia conmalaxarem ea πάθη; neque irato mihi habenas dedi umquam neque cupiditati non imposui frenos».

¹⁰⁷ Griffin M. *Philosophy, Politics, and Politicians at Rome // Philosophia Togata* / Ed. by M. Griffin and J. Barnes. Oxford, 1989. P. 20-21.

наименьшие симпатии у автора.¹⁰⁸ В одном из фрагментов сатиры «Модий» («Modius») мы находим отклик на расхожее соотнесение последователей эпикуреизма с людьми, стремящимся к одним удовольствиям: «и этим различаются Эпикур и наши гуляки, для которых кухня является мерой жизни» (Men. fr. 315).¹⁰⁹

На наш взгляд, стремление Варрона к синтезу положений различных философских школ объясняется не только традиционным римским прагматизмом, но и влиянием позиций его учителя, Антиоха Аскалонского, который провозгласил согласие ведущих философских школ эпохи (за исключением Сада) по всем важнейшим вопросам. Обращает на себя внимание и частое изображение Варроном различных философских направлений как дорог, имеющих свое начало и конечную цель:

porro inde ab uno quoque compito ternae viae oriuntur, e quibus singulae exitum ac τέλος habent proprium (Men. fr. 402).

«А дальше от каждого отдельного перекрестка расходятся три дороги, каждая из которых имеет свой собственный исход и цель».

Эти дороги проложены основателями философских школ: фрагменты сохранили для нас имена Эпикура (Ibid.), Зенона и Карнеада (Men. fr. 483). Варрон замечает, что Зенон следовал за добродетелью, то есть её полагал целью своего пути, Карнеад же за «благами тела» (некоторое искажение, подразумеваются «естественные блага») (Ibid.).¹¹⁰ Рассуждения Варрона оказываются тождественными словам Лукулла из первой редакции «Academica», который излагает позицию Антиоха:

etenim duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri et finem bonorum, nec sapientem posse esse qui aut cognoscendi esse initium ignoret aut extremum expetendi, ut aut unde proficiscatur aut quo perveniendum sit nesciat (Cic. *Luc.* 29).

¹⁰⁸ Критическое отношение по отношению к эпикурейской школе было характерно в целом и для Цицерона.

¹⁰⁹ «et hoc interest inter Epicurum et ganeones nostros quibus modulus est vitae culina».

¹¹⁰ «unam enim viam Zenona moenisse duce virtute, hanc esse nobilem. alteram Carneadem desubulasse, bona corporis secutum».

«И в самом деле, в философии существуют две важнейшие вещи – суждение об истине и предел блага, и не может быть мудрым тот, кто не ведал бы начала познания или предела стремления, так что он не знал бы ни места, откуда он отправляется, ни того, куда он должен прибыть».

В выраженных Лукуллом двух важнейших принципах философии Антиоха мы узнаем исход и цель из fr. 402 сатир Варрона. Примечательно, что римский автор был больше обращен к цели, к высшему благу, начало же движения остается без внимания (Men. fr. 483). Концентрация внимания на цели философского восхождения характеризует и «de philosophia», позднейшее сочинение Варрона.¹¹¹

В дошедших до нас фрагментах сохранились и другие свидетельства влияния Антиоха на философские предпочтения Варрона. Так, именно в контексте идей этого философа возможно следующее прочтение fr. 164 («Где, как говорится, Зенон первым подвесил новое учение на новом колышке»):¹¹² Варрон с иронией изображает момент основания Зеноном новой школы в Пёстрой Стое, ведь, по мысли Антиоха, учение Зенона являлось дальнейшей разработкой, корректировкой академических идей, а не переходом к действительно новому.

Совершенно убеждает нас в симпатиях Варрона по отношению к Древней Академии следующий фрагмент из сатиры «Эвмениды» («Eumenides»):

et ecce de inproviso ad nos accedit cana Veritas,

Attices philosophiae alumna (Men. fr. 141).

«И вдруг к нам неожиданно приближается седая Истина, питомица аттической философии».

Темой всей сатиры являлось обсуждение стоического парадокса о том, что все люди, за исключением стоического мудреца, безумны.¹¹³ Истина, явившаяся

¹¹¹ Это произведение рассмотрено ниже: См. с. 51-54.

¹¹² «ubi dicatur primus Zenon novam haeresim novo paxillo suspendisse».

¹¹³ Cardauns B. Op. cit. S. 44-45.

лирическому герою и сделавшая его здоровым (Men. fr. 147),¹¹⁴ названа питомицей некой всеобщей «аттической философии». Но именно школа Антиоха, провозглашая совершившийся возврат к единственно истинному философскому учению, и была призвана олицетворять «вообще» аттическую философскую школу.¹¹⁵ Итак, свойственное римлянину стремление придерживаться нравов предков, а также нежелание отходить от прагматического подхода к жизни могло теперь быть примирено с философским взглядом на мир. Это примирение становилось возможным для Варрона благодаря апелляции к положениям теории Антиоха, видного представителя наиболее прославленной из всех философских школ, – Академии.

Обратимся к фрагментам философского содержания из «*Antiquitates rerum divinarum*».¹¹⁶ Как уже было отмечено, введения к обеим частям «Древностей» были написаны с особым вниманием к философии. Именно в первой книге «*Antiquitates rerum divinarum*» располагалось знаменитое рассуждение Варрона о трех видах теологии (RD I fr. 6-11). Согласно автору, существуют три рода теологии, то есть способа, с помощью которых ведется рассуждение о богах (RD I fr. 7).¹¹⁷ Один из них назван мифическим (*mythicon*), второй естественным (*physicon*), третий гражданским (*civile*; RD I fr. 6: *politice*). Мифическим родом именуют тот, которым в наибольшей степени пользуются поэты, естественным – которым философы; гражданским, которым государства. Первая теология более всего приспособлена для театра, вторая для всего мира, третья же для римского государства (RD I fr. 10).¹¹⁸

Варрон подвергает критике первый род теологических рассуждений: «в нем многое сочинено против достоинства и природы бессмертных» (RD I fr. 7).¹¹⁹ Немыслимо придание богам антропоморфных признаков: пола, возраста, определенной формы тела. Также неприемлемо перенесение человеческих

¹¹⁴ «forenses decernunt ut Existimatio nomen meum in sanorum numerum referat».

¹¹⁵ Barnes J. Op cit. P. 79.

¹¹⁶ Снабженное комментарием критическое издание фрагментов этого сочинения Варрона подготовил Б. Кардаунс: M. Terentius Varro. *Antiquitates rerum divinarum. Ausgabe der Fragmente und Kommentar* / Hrsg. von B. Cardauns. Mainz, 1976. Именно на это издание мы будем ссылаться в нашей работе.

¹¹⁷ «tria genera theologiae ... esse, id est rationis, quae de diis explicatur».

¹¹⁸ «Prima ... theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem».

¹¹⁹ «Primum ... quod dixi, in eo sunt multa contra dignitatem et naturam immortalium ficta».

мотивов и образа поведения на богов: «в нём (т.е. в мифическом роде теологии – А.З.) все то богам приписывается, что могло быть свойственным не только человеку, но даже самому ничтожнейшему из людей» (Ibid.).¹²⁰

Второй род теологии, естественный, представлен многочисленными философскими сочинениями, в которых содержится информация о том, что такое боги, где они, какова их природа: существуют ли они с некоторого времени или были всегда; наконец, что является сущностью богов, что составляет их природу (примерами служат огонь Гераклита, числа Пифагора, атомы Эпикура) (RD I fr. 8).¹²¹ Как кажется, Варрон считал этот род теологии наиболее приближенным к истине. Он сам признается в том, что «не последовал бы на основании своего рассуждения за тем, что организовало римское государство. [...] Если бы он сам устанавливал это новое (римское – А.З.) государство, он установил бы богов и их имена на основании предписаний природы» (RD I fr. 12),¹²² то есть на основании положений естественной теологии философов. Важно и следующее замечание автора: «философы пишут ради пользы, поэты же ради услаждения» (RD I fr. 11).¹²³ Итак, естественный род теологии заслуживает куда большего одобрения, чем мифическая теология. В то же время, Варрон утверждает, что такого рода рассуждения могут найти себе слушателя скорее в стенах школы, чем на форуме (RD I fr. 8).¹²⁴ Автор сам отмечает, что он находится среди древнего народа, в котором предание хранит воспринятые от древности имена и эпитеты божеств (RD I fr. 12).¹²⁵ Отсюда неизбежным становится переход к третьему, гражданскому роду теологии.

Варрон определяет его следующим образом:

¹²⁰ «denique in hoc omnia diis attribuuntur, quae non modo in hominem, sed etiam quae in contemptissimum hominem cadere possunt».

¹²¹ «Secundum genus est, ... quod demonstravi, de quo multos libros philosophi relinquerunt, in quibus est dii qui sint, ubi, quod genus, quale est: a quondam tempore an a sempiterno fuerint dii; ex igni sint, ut credit Heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut ait Epicurus».

¹²² «non se illa iudicio suo sequi, quae civitatem Romanam instituisse ... si eam civitatem novam constitueret, ex naturae potius formula deos nominaque eorum se fuisse dedicaturum».

¹²³ «physicos ... utilitatis causa scripsisse, poetas delectationis».

¹²⁴ «Sic alia, quae facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures».

¹²⁵ «Sed iam quoniam in vetere populo esset, acceptam ab antiquis nominum et cognominum historiam tenere, ut tradita est».

Tertium genus est [...] quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice sacra ac sacrificia colere et facere quemque par sit (RD I fr. 9).

«Третий род [...], который в городах граждане, более всего жрецы, должны познать и исполнять. В нем сообщается, каких богов приличествует почитать публично, какие совершать каждому из них священнодействия и жертвоприношения».

На протяжении всего труда Варрон был защитником и теоретиком именно гражданского рода теологии, ведь он приносит наибольшую пользу для римской державы. Далее, рассуждая о соотношении трех родов, Варрон замечает, что созданное поэтами недостаточно для гражданского коллектива; плоды трудов философов заключают в себе слишком многое для того, чтобы изучение этого было полезно для народа. Тем не менее, многое из первых двух теологий было перенято государственным способом взаимодействия с божественным. При этом представители гражданской теологии должны находиться в более тесном контакте с философами, а не с поэтами (RD I fr. 11).¹²⁶ Последующие фрагменты подтверждают, что Варрон последовательно проводил эту идею в рамках всего сочинения: положения «гражданской» теологии непременно подкрепляются рассуждениями, опирающимися на «естественную» теологию философов. Варрон, замечает П. Ван Нуффилен, понимал естественную и гражданскую теологию как две формы выражения одной истины.¹²⁷ На протяжении всего сочинения Варрон показывал, что верное восприятие традиционных установлений римской религиозной жизни приводит человека к тем же истинам, которые заключены и в трудах философов.

Дискуссионным остается вопрос об истоках рассматриваемой концепции. Создателем финальной версии трехчленной теологии мы, следуя за Й. Рюпке,¹²⁸

¹²⁶ «Ea, quae scribunt poetae, minus esse quam ut populi sequi debeant; quae autem philosophi, plus quam ut ea vulgum scrutari expediat. Quae sic abhorrent, ... ut tamen ex utroque genere ad civiles rationes adsumpta sint non pauca. [...] e quibus maior societas debet esse nobis cum philosophis quam cum poetis».

¹²⁷ Nuffelen P. Van. Op. cit. P. 185-186.

¹²⁸ Rüpke J. Religion in republican Rome: Rationalization and religious change. Pennsylvania, 2012. P. 173.

полагаем самого Варрона. В исследовательской литературе долгое время общим местом являлось возведение данной теории к стоической школе, к философии Панэтия или Посидония.¹²⁹ Стоическая идея, согласно этой гипотезе, была усвоена великим понтификом Квинтом Муцием Сцеволой, что отразил Августин (*Civ.* IV, 27). От ученого понтифика перенял эту концепцию и сам Варрон. Историографическая ситуация сильно изменилась после выхода статьи Г. Либерга, посвященной исключительно вопросу о трехчастной теологии.¹³⁰ Согласно выводам автора, попытки атрибуции данной концепции какой-либо философской школе или отдельному мыслителю являются бесперспективными. Немецкий исследователь полагает, что зафиксированная Варроном трехчастная модель теологии является плодом развития философии в эллинистический период и выявляет распространенные в образованной эллинской среде мыслительные константы.

Действительно, античные источники не сохранили ни одного свидетельства, прямо подтверждающего зависимость рассуждений Сцеволы-Варрона от идей стоиков. Э. Целлер, предполагая прямое заимствование идеи о трехчастном богословии Муцием Сцеволой у Панэтия,¹³¹ говорит, очевидно, не о великом понтифике Квинте Муции Сцеволе, но о его дяде, авгуре Квинте Муции Сцеволе. Последний, будучи членом кружка Сципиона, действительно был хорошо знаком со стоической философией Панэтия и Посидония.¹³² Но Августин несколько раз подчеркивает,¹³³ что выразителем этих несоответствующих истинной религиозности представлений был именно великий понтифик, т.е. человек, занимающий одну из главных жреческих должностей Рима. Богатый материал, собранный Г. Либергом, подводит ряд исследователей к мысли о

¹²⁹ Zeller E. Op. cit. 586-587, 697-698; Wissowa G. Religion und Kultus der Römer. S. 68; Pohlenz M. Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung. 7. Auflage. Göttingen, 1992. S. 198; 267; Штаерман Е.М. Указ. соч. С. 8.

¹³⁰ Lieberg G. Die „Theologia tripertita“ in Forschung und Bezeugung // ANRW, 1973. S. 63-115. Автор развивает свою взгляд в более поздней статье: Lieberg G. Die Theologia Tripertita als Formprinzip Antiken Denkens // RhM. Neue Folge, Bd. 125, H. 1. 1982. S. 25-53.

¹³¹ Zeller E. Op. cit. 586: «Nur seine Ansicht (sc. von Panätius – A.3.) kann es sein, die sein Schüler Mucius Scävola vortrug, wenn er ebenso wie später Varro auseinandersetzte, es gebe drei Klassen von Göttern, diejenigen, von welchen die Dichter, die, von welchen die Philosophen, und die, von welchen die Staatsmänner reden».

¹³² Münzer F. Q. Mucius Scaevola // RE. Bd. 31. Stuttgart, 1933. Sp. 431.

¹³³ *Civ.* IV, 27: «doctissimum pontificem Scaevolam»; «Haec pontifex nosse populos non vult»; «O Scaevola pontifex maxime».

невозможности точного определения источников теологической концепции Варрона.¹³⁴ С другой стороны, рассуждения Варрона о трехчастном богословии должны быть рассмотрены в более широком контексте. Во-первых, философским основанием для всего рассматриваемого сочинения стали, прежде всего, именно стоические идеи.¹³⁵ Во-вторых, не кажется слишком смелым предположение, что не только Сцевола Авгур, но и Сцевола Понтифик, блестяще образованный, выходец из старинного аристократического рода, был хорошо знаком с господствующей в то время стоической философской школой.

Остается, впрочем, открытым вопрос о роли великого понтифика Муция Сцеволы в формировании концепции Варрона. Обратимся к свидетельству Августина, связывающему этого Сцеволу с теологическими построениями:

Relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaevolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus ciuitatis. Primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de diis fingantur indigna; secundum non congruere ciuitatibus, quod habeat aliqua supervacua, aliqua etiam quae obsit populis nosse. [...] «Haec, inquit, non esse deos Herculem, Aesculapium, Castorem, Pollucem; proditur enim ab doctis, quod homines fuerint et humana condicione defecerint». [...] «Quod eorum qui sint dii non habeant ciuitates vera simulacra, quod verus deus nec sexum habeat nec aetatem nec definita corporis membra». Haec pontifex nosse populos non vult; nam falsa esse non putat. Expedire igitur existimat falli in religione ciuitates. Quod dicere etiam in libris rerum divinarum Varro ipse non dubitat (Aug. *Civ.* IV, 27).

«В сочинениях передано, что ученейший понтифик Сцевола исследовал три выявленных вида богов: один от поэтов, другой от философов, третий от первых людей в государстве. Он говорил, что первый род принадлежит к забавам, потому что многое недостойное о богах измышляется; второй не подходит государствам, потому что имеет нечто излишнее, которое также

¹³⁴ С выводами Г. Либерга согласен, среди прочих, и Б. Кардаунс: Cardauns B. Op. cit. S. 57. Ср. Сидорович О.В. Указ. соч. 234-235.

¹³⁵ Об этом ниже: с. 38-51.

вредно знать народам. [...] Среди этого: не существует богов Геркулеса, Асклепия, Кастора, Поллукса. Ведь было выявлено учеными мужами, что они были людьми и скончались как смертные. [...] А также то, что государства не имеют истинных изображений тех, кто есть боги, потому что истинный бог не имеет ни пола, ни возраста, ни определенных частей тела. Понтифик не желал, чтобы народ знал о таких вещах; ведь он считал их истинными. Следовательно, он считал полезным, чтобы государства в области богопочитания были обмануты. Это сам Варрон не колебался высказать также и в книгах о божественных вещах».

Первые же слова приведенного отрывка приковывают к себе внимание. Августин не указал, в каком именно сочинении он обнаружил приведенные им сведения. Очевидно, однако, что христианский автор использовал не сочинение самого Великого понтифика. Б. Кардаунс доказывал, что источником Августина стал один из «Логисториков» Варрона, а именно «Курион, о культе богов» (*Curio de cultu deorum*)¹³⁶. Мы согласны с этой точкой зрения. Последнее предложение отрывка указывает на то, что изложенную выше информацию автор «О Граде Божьем» взял не из «*Antiquitates rerum divinarum*», но из другого источника: если бы вся часть про Сцеволу была заимствована из второй части «Древностей», у Августина не было бы оснований подчеркивать, что Варрон высказал схожую мысль также и в книгах о божественных вещах. В то же время, каждое из предложений рассматриваемого отрывка находит себе бесспорную параллель во фрагментах из антикварного сочинения Варрона.¹³⁷ Эти параллельные места выражают одну идею, при этом варьируется подробность изложения.

Следующая сложность заключается в том, что мы не можем с полной уверенностью приписать изложенную концепцию историческому Квинту Муцию Сцеволе. Б. Кардаунс доказывал, что Августин пересказывает мысли персонажа отдельного «Логисторика». В таком случае мы сталкиваемся со Сцеволой — персонажем диалога, который вполне мог излагать мысли не своего

¹³⁶ Varros Logistoricus über die Götterverehrung (*Curio de cultu deorum*) / Hrsg. von B. Cardauns. Fr. 5, S. 33 ff.

¹³⁷ Cf. RD I fr. 7; 11; 21-22; 32. Мы не считаем верной идею Дж. Норта о существенных различиях между двумя вариантами изложения Августином концепции трехчленной теологии.: North J.A. Op. cit. P. 236 ff.

исторического прототипа, но автора произведения, т.е. непосредственно Варрона. Важным кажется то обстоятельство, что при передаче теологической системы самого Варрона Августин не упоминает Сцеволу понтифика (*Civ.* VI, 5). При этом всё указывает на то, что христианский автор близко следовал тексту первой книги «*Antiquitates rerum divinarum*». Молчание Августина может быть объяснено тем, что сам Варрон, представляя читателю свою концепцию трехчленной теологии, не упомянул в качестве своего предшественника Квинта Муция Сцеволу. Но почему Варрон не попытался опереться на мнение знаменитого знатока человеческого и божественного права, если Сцевола понтифик в действительности высказал столь сходные идеи о трехчленной теологии уже в начале I в. до н.э.? Это решение остается для нас необъяснимым. Предпочтительнее считать, что исторический Муций Сцевола подобных идей не излагал. Лишь благодаря Варрону, стремившемуся представить обладавшего большим авторитетом понтифика в качестве выразителя своих воззрений в отдельном «Логисторике», имя Квинта Муция Сцеволы оказалось связано с концепцией трехчленной теологии.

Идея о «*tria genera theologiae*», оформленная Варроном, была заимствована не у старшего современника Сцеволы, но из ближе неизвестного нам греческого источника.¹³⁸ При характеристике изначального характера данной концепции мы присоединимся к тем исследователям, которые предполагают её стоическое происхождение.¹³⁹

Перейдем к фрагментам, в которых Варрон, рассуждая в рамках второго, естественного, рода теологии, характеризует природу и свойства божеств. Автор убежден в существовании единого бога:

hi soli [...] videantur animadvertisse quid esset deus, qui crediderunt eum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem (RD I fr. 13).

¹³⁸ На это указывают прежде всего греческие наименования различных родов теологии. См. выше, с. 32. Cf. Lieberg G. Die Theologia Tripartita als Formprinzip ... S. 31; Cardauns B. Marcus Terentius Varro: Eine Einführung ... S. 57.

¹³⁹ Rawson E. Op. cit. P. 313; А.А. Столяров. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 255; Альбрехт М. фон. Указ. соч. С. 661.

«Те [...], как кажется, единственные узнали что́ есть бог, кто считал, что он есть душа, которая управляет миром посредством движения и разума».

В начале последней, шестнадцатой книги Варрон повторяет эту мысль:

deum se arbitrari esse animam mundi, quem Graeci vocant κόσμος, et hunc ipsum munum esse deum; sed sicut hominem sapientem, cum sit ex corpora et anima, tamen ab animo dici sapientem, ita mundum deum dici ab animo, cum sit ex animo et corpore (RD XVI fr. 226).

«Он (Варрон – А.З.) считает, что богом является душа мира, который греки именуют κόσμος, и вот этот самый мир является богом. Но как мудрого человека, хотя он состоит из тела и души, по одной душе именуют мудрым, так и мир именуется богом из-за его души, хоть он и состоит из тела и души».

Душой всего в мире является огонь: как он правит всем в мире, также и душа правит всем в самом человеке. До тех пор, пока огонь пребывает в теле, последнее продолжает жить (RD I fr. 23).¹⁴⁰ В приведённых фрагментах Варрон предстает перед нами как представитель стоической теологии, венчающей всё физическое учение этой школы (SVF II, 42).

Основанием стоической физики является положение, согласно которому всё сущее, то есть способное действовать или претерпевать воздействие, обязательно должно быть телесным, материальным. Таким образом, и душа, и само божество являются материальными телами.¹⁴¹ Логос и материя являются для стоиков двумя необходимыми частями одного бытия, которые могут быть различены лишь мысленно.¹⁴² Отсюда необходимость мыслить бога имманентным миру.¹⁴³ Лишь в свете этих представлений мы способны объяснить

¹⁴⁰ «Unde (et Varro) ignem mundi animum facit, ut perinde in mundo ignis omnia gubernet, sicut animus in nobis. Qui cum est in nobis, ipsi sumus; cum exivit, emorimur».

¹⁴¹ Pohlenz M. Op. cit. S. 65; Sedley D. Hellenistic physics and metaphysics // The Cambridge history of Hellenistic Philosophy / Ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. Cambridge, 1999. P. 383.

¹⁴² А.А. Столяров. Указ. соч. С. 103.

¹⁴³ Фестюжьер А.-Ж. Личная религия греков / Пер. с англ. С.В. Пахомова. СПб, 2000. С. 172-173: «Эта Жизнь-душа, которая пронизывает всё и вся, является, как можно видеть, той же самой, что и платоновская Мировая душа, с той разницей, что если Платон оставил открытым вопрос, имманентна ли душа миру или трансцендента

провозглашение Варроном одновременно и души, и самого мира божеством. В согласии со стоическим учением автор «*Antiquitates rerum divinarum*» обозначает огонь как душу мира, направляющую всё в мире, дарующую движение и жизнь (SVF II, 1027; 1035). Варрон во введении к своему труду принимает общее для античной философии определение жизни: живое есть то, что движимо посредством самого себя (RD I fr. 24).¹⁴⁴ Исходя из этого, в соответствии со стоической физикой, космос представлялся с необходимостью как живой организм.

Далее, в заключительной, шестнадцатой, книге, Реатинец развивает свою физическую теорию, различая три степени души («*gradus animae*») в природе. Самая первая проходит через все части живых существ (животных и растений), имеет силу для поддержания жизни, но не дарует способность ощущать (в человеческом теле эта сила преобладает в костях, ногтях, волосах; благодаря этой силе вскармливаются и произрастают деревья). Во второй степени души присутствует уже способность к ощущениям (эта степень достигает в человеческом теле глаз, ушей, носа, уст и органов осязания). Третья степень души, обозначаемая как разум (*animus*), является высочайшей; в ней на первый план выходит понимание, рассудок. Последняя степень души мира и именуется богом. Достигая светил, а следом земли и моря, он их также делает божествами (RD XVI fr. 227). Изложенная Варроном градация уровней души находит свое соответствие в стоическом учении (SVF II, 988). Рассматриваемый фрагмент изображает всю природу как единый организм, каждая из частей которого обладает своей степенью одушевленности. Подобная картина предполагает принятие Варроном существования пронизывающей и одухотворяющей весь космос субстанции — пневмы (*πνεῦμα*).¹⁴⁵ Эфир,¹⁴⁶ наиболее чистый, божественный огонь непосредственно является лучшей частью мировой души,

ему – последний вариант, возможно, повлиял на учение Аристотеля о трансцендентальном Перводвигателе, – то стоики твёрдо взяли сторону имманентности».

¹⁴⁴ «*Igitur nisi animalia, non mobilia per se*».

¹⁴⁵ На латинский язык этот термин стоической философии традиционно переводился как «*spiritus*». Ср.: Furley D. *Cosmology // The Cambridge history of Hellenistic Philosophy* / Ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. Cambridge, 1999. P. 440.

¹⁴⁶ Наименование чистейшего огня эфиром предполагается для Зенона, точно засвидетельствовано для Хрисиппа: Pohlenz M. *Op. cit.* S. 82-83.

её разумом, Он есть бог всего, который обладает всеми мыслимыми достоинствами и добродетелями, в том числе и разумностью (Sext. Emp. *Math.* IX, 104,108-109). Пневма же мыслилась стоиками как смесь двух элементов, огня и воздуха; её свойства и, соответственно, свойства объектов природы, одушевленных или оформленных пневмой, находились в зависимости от того, какой из элементов преобладал и в какой степени.¹⁴⁷

Единый бог, эфир, небесный огонь, душа мира именуется в рассматриваемом сочинении Юпитером:

omnes dii deaeque sit unus Iuppiter, sive sint, ut quidam volunt, omnia ista partes eius sive virtutes eius, sicut eis videtur, quibus eum placet esse mundi animum, quae sententia velut magnorum multumque doctorum est (RD I fr. 27).

«Все боги и богини есть один Юпитер, или являются, как утверждают некоторые, они все его частями или доблестями, как это тем кажется, которым угодно, чтобы он (Юпитер – А.З.) был разумом мира; это есть мысль многих великих учёных людей».

В этом фрагменте мы находим интерпретацию образа Юпитера у Варрона: стоическое наименование единого бога Зевсом, закрепившееся после знаменитого «Гимна к Зевсу» Клеанфа, оказалось перетолковано на римский лад. Более того: этого бога согласно Варрону постигли и другие народы, но именуют его другим именем: «Бог иудеев есть Юпитер [...]. Ничем не отличается [...] (разве что тем), каким именем именуется, между тем как подразумевается одна и та же сущность» (RD I fr. 16).¹⁴⁸ Таким образом, единый бог открыл себя не только грекам и римлянам, но и другим народам. Варрон не объясняет факт существования представлений о верховном боге у различных народов (римлян, греков и иудеев). Кажется, однако, возможным предположение о согласии Варрона с учением стоиков о содержащихся в душах всех людей общих представлениях о боге, о благе и зле и т.п. Общие представления,

¹⁴⁷ Sedley D. Op. cit. P. 389.

¹⁴⁸ «deum Iudaeorum Iovem esse [...] nihil interesse [...] quo nomine nuncupetur, dum eadem res intellegatur».

образованные естественным путём, без содействия обучения и воспитания, именуются первичным общими представлениями (πρόληψις – SVF II, 83). Эти понятия развиваются из задатков, потенций, присущих всякой разумной природе.¹⁴⁹ Все люди обладают идеей о существовании божественного и, сохраняя это первичное, «природное» представление в качестве одного из критериев истинности,¹⁵⁰ они могут достигнуть верного знания о едином боге.

В Логисторике «Курион, или о культе богов» (fr. 2 Cardauns, дошел до нас в передаче Августина: Aug. Civ. VII, 9) Варрон развивает стоическое положение о верховенстве Зевса-Юпитера. Отправной точкой служат два стиха Валерия Сорана:

Iuppiter omnipotens, regum rerumque deumque

Progenitor genertixque, deum deus, unus et omnes (fr. 2 Cardauns).

«Юпитер всемогущий, родитель и родительница и царей и вещей и богов, бог богов, единый и всецелый».

Варрон полагал, что Юпитер, являясь миром, испускает из себя все семена и в себя же их принимает, то есть совмещает в себя мужскую и женскую сущности:

cum causa scripsit Soranus, Iuppiter progenitor genetrrixque; nec minus cum causa unum et omnia idem esse; mundus enim unus et in eo uno omnia sunt (Ibid.).

«С основанием написал Соран «Юпитер, родитель и родительница»; и с не меньшим основанием, что он же есть один и всё; мир ведь есть одно и в нем одном есть всё».

Хотя исследователи, специально изучавшие наследие Валерия Сорана, указывают, что в этих двух стихах автор желал выразить орфическое

¹⁴⁹ Столяров. Указ. соч. С. 66.

¹⁵⁰ Long A.A., Sedley D.N. Op. cit. P. 241.

представление о теогонии,¹⁵¹ нам кажется, что сам Варрон воспринял этот фрагмент и использовал его в дальнейшем как иллюстрацию стоической идеи о порождении всего божественным логосом, который тождественен единому богу. Сам бог является «семенным логосом», который проявляет себя уже при создании мира (Diog. Laert. VII, 136). После творения мира «семенные логосы» присутствуют в пневме, одушевляющей весь космос (SVF II, 1027). Именно благодаря порождающей функции логоса могут существовать другие божества, которые суть лишь части одного бога, всё живое, содержащее в себе искры, семена божественного огня, и вообще все объекты космоса, которые формируются под воздействием пневмы: «Юпитер есть бог, имеющий власть над причинами, от которых и происходит что-либо в мире» (RD XVI fr. 235).¹⁵² Космос, испуская лучшей своей частью порождающий логос, является мужским, действующим началом; и тот же самый мир, воспринимая эти семена, становится переносящим действие, женским началом. Всё это находится в полном согласии со стоической идеей о бытийном единстве логоса и материи во всем сущем.

В едином боге Варрона мы находим единого бога Зенона, Клеанфа и Хрисиппа. Без сомнения, римский автор имел в качестве авторитетных для себя трудов сочинения стоических мыслителей. В то же самое время Варрон перенимает не только положения стоической теологии, но и часть того дискурса, способа разговора о божественном, с помощью которого стоики стремились доказать своё видение божества. Для этой школы философии было характерным стремление к доказательству, а не к вере; результатом стало возникновение отдельной области в их философствовании, в рамках которой было произведено или переосмыслено большое число аргументов доказательства существования божества.¹⁵³ Но всё это множество аргументов было призвано подкрепить уверенность в том формируемом самой природой в каждом человеке знании,

¹⁵¹ Helm R. Q. Valerius Soranus // RE. Zweite Reihe, Hbbd. 15. Stuttgart, 1955. Sp. 226. Э. Роусон, впрочем, предполагает влияние стоицизма: Rawson E. Op. cit. P. 300.

¹⁵² «(Iuppiter) deus est ... habens potestatem causarum, quibus aliquid fit in mundo».

¹⁵³ Pohlenz M. Op. cit. S. 94.

которое мы упоминали несколько выше.¹⁵⁴ Об истоках общих понятий о божествах повествует во второй книге трактата «О природе богов» представляющий Стою Бальб, следуя при этом за Клеанфом (Cic. *Nat. D.* II, 13-15). Один за другим названы четыре источника первичных общих представлений: возможность предчувствия грядущих событий; большое число благ, доставляемых человеку природой; страх, который охватывает души людей из-за различных неблагоприятных, зловещих природных явлений; четвертым, и самым главным источником представлений, является равномерное движение и постоянное вращение неба, а также различие, польза, красота и устроенность Солнца, Луны и всех звёзд.¹⁵⁵

В первой книге «*Antiquitates rerum divinarum*» мы встречаем сходное рассуждение Варрона (RD I fr. 26). Рассуждая о том, почему «начала мира» (*elementa*) считаются божественными, римский полигистор приводит три из четырёх причин Клеанфа. В первую очередь подчеркивается, что без содействия божественных начал всё необходимое для сохранения человеческой жизни не могло появиться, расти и, наконец, явиться для людей.¹⁵⁶ В этом положении Варрона мы находим второй источник представлений из речи Бальба. Самая идея связать благодарность людей за земные блага с зарождением веры в существование божественного начала принадлежит софисту Продику (Cic. *Nat. D.* I, 37,118; Sext. *Emp. Math.* IX, 18).¹⁵⁷ Следом Варрон переходит к следующему источнику, а именно к соразмерному распределению небесных тел и вообще всего в мире, обеспечивающую великую пользу для людского рода (вспомним *utilitas*, упомянутую Бальбом; эта категория всегда была важна для Варрона).

¹⁵⁴ Schofield M. *Preconception, Argument, and God // Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology.* Oxford, 1980. P. 305.

¹⁵⁵ «Cleantes quidem noster quattuor de causis dixit in animis hominum informatas deorum esse notiones. Primam posuit eam de qua modo dixi, quae orta esset ex praesensione rerum futurarum; alteram quam ceperimus ex magnitudine commodorum, quae percipiuntur caeli temperatione fecunditate terrarum aliarumque commoditatum complurium copia; tertiam quae terreret animos fulminibus tempestatibus nimbis nivibus grandinibus vastitate pestilentia terrae motibus et saepe fremitibus lapideisque imbribus et guttis imbrum quasi cruentis, tum labibus aut repentinis terrarum hiatibus tum praeter naturam hominum pecudumque portentis [...]; quartam causam esse eamque vel maximam aequabilitatem motus constantissimamque conversionem caeli, solis lunae siderumque omnium distinctionem utilitatem pulchritudinem ordinem»

¹⁵⁶ «nihil omnino sine suffragio illorum (sc. elementorum – A.3.) gigni, ali, provehi possit ad vitae humanae conservationem».

¹⁵⁷ Guthrie W. K. C. *A History of Greek Philosophy. Volume III: The Sophists.* Cambridge, 1971. P. 238-239.

Так, Солнце наполняет собой дни, обеспечивает плоды теплом и поддерживает годовой цикл переменой своего положения; Луна является отрадой в ночи, она делит год на месяцы и полезна для управления кораблями; равным образом полезны и звёзды, которые обозначают периоды в сельском хозяйстве. Завершает Варрон упоминанием о самом небе и земле, которые обрамляют это дивное творение.¹⁵⁸ Перед нами несколько изменённый четвёртый пункт Клеанфа, восходящий к идеям Демокрита, Ксенофонта и Аристотеля.¹⁵⁹ Замечательно, как подробно описывает Варрон именно пользу мирового устройства, не останавливаясь при этом на красоте вселенной: в этом предпочтении хорошо заметен традиционно римский склад характера Реатийца. Наконец, третьим источником названы разнообразные насылаемые на людей наказания, возникающие из-за гнева или немилости божеств.¹⁶⁰ Страх, трепет перед неведомыми человеку силами Варроном эксплицитно не обозначен, но, на наш взгляд, подразумевается. Третий и последний источник мнения о существовании божественных начал у Варрона оказывается тождественен третьему же положению Клеанфа-Бальба. Хорошо известно, что первым идею о возникновении представления о богах из страха перед грозными природными явлениями высказал Демокрит (*Sext. Emp. Math. IX, 24*).¹⁶¹ Тем не менее, стоит предполагать, что Варрон заимствовал рассмотренное рассуждение об источниках веры в богов в своей цельности непосредственно у стоиков. Трактат Цицерона «О природе богов» появился позже сочинения его ученого друга (в начале 44 г. до н.э.).¹⁶² Цицерон также черпал свой материал у стоиков, но не у Варрона: в этом нас убеждает как минимум отсутствие у Варрона упоминания о предсказании будущего (первый источник в изложении стоика Бальба). Кажется, что оба римских автора использовали хрестоматийное школьное рассуждение.

¹⁵⁸ «deos credi solem, qui dies de suo cumulet, fruges caloribus expediat at annum stationibus servet; lunam, solacium noctium, patrocinium mensium, gubernaculis; item sidera, signacula quaedam temporum ad rurationem notandum; ipsum denique caelum, sub quo omnia, terram, super quam omnia, et quicquid illorum inter se ad commode humana conspirat».

¹⁵⁹ Mansfeld J. Op. cit. P. 471.

¹⁶⁰ «nec tantum de beneficiis fidem divinitatis convenire, sed etiam de diversis quae tamquam de ira et offensa eorum incidere soleant, ut fulmina, ut grandines, ut ardores, ut aerae pestilentes, item diluvia, item hiatus motusque terrarum».

¹⁶¹ Ср. Лурье С.Я. Демокрит: Тексты, переводы, исследования. Л., 1970. С. 357-358.

¹⁶² Philippson R. M. Tullius Cicero: Philosophische Schriften // RE. Zweite Reihe, Hbhd. 13. Stuttgart, 1939. Sp. 1151.

На это указывает схожесть примеров, приведённых к третьему пункту, сходный ряд «Солнце – Луна – звёзды» в четвёртом.

Солнце, луна, звёзды, само небо и земля, как мы уже могли убедиться, одушевлены вездесущей пневмой и признаются божественными (RD I fr. 24, 26; RD XVI fr. 227; cf. SVF I, 120). Божества традиционного греко-римского пантеона сохраняют свой статус благодаря аллегорическому толкованию, которое подкрепляется этимологическими объяснениями их природы и функций. Подобное аллегорическое объяснение было близко уже и ранним стоикам (Diog. Laert. VII, 147).¹⁶³ При этом Варрон, рассуждая с позиций физического рода теологии, различает два рода богов: первые стали определенными и непреходящими от самого начала, другие же были сделаны божествами из людей. В качестве примера последнего рода божеств, общих для всех народов, автор называет Либеру, Геркулеса, Кастора и Поллукса (RD I fr. 32).¹⁶⁴ Здесь мы встречаемся не с проявлением Варроном симпатий к эвгемеризму, ведь это учение предполагает, что все божества, а не только некая их часть, суть обожествленные выдающиеся люди прошлого.¹⁶⁵ В данном случае верным кажется соотнесение этого места со стоической идеей о возможности достижения смертными божественного статуса. Характерное для стоиков представление было зафиксировано Цицероном в его сочинении «О природе богов» (Cic. *Nat.D.* I, 39; II, 62).¹⁶⁶ Примечательно, что приведенные Варроном примеры смертных, достигших божественного статуса, соответствуют примерам самого Цицерона (не названными оказались у Варрона лишь Асклепий и Ромул).

¹⁶³ Пример стоической аллегорезы: «И по многим своим силам он (бог – А.З.) носит многие имена. Он зовется Дием, потому что через него совершается всё, и Зевсом, поскольку он – причина жизни и пронизывает всю жизнь; он зовется Афиной, поскольку ведущая часть его души простирается по эфиру; Герой, поскольку по воздуху; Гефестом, поскольку по искусническому огню; Посидоном, поскольку по воде; Деметрой, поскольку по земле; и другие имена, даваемые ему людьми, точно также обозначают какие-либо свойства» (Пер. М.Л. Гаспарова). Ср. начало рассуждений Корнута об Афине (*Theol. Graec.* 20): «Афина — это рассудок Зевса. Она, собственно, тождественна сущей в нем провидческой силе. Недаром строят храмы Афине—Провидице. Произошла она из головы Зевса, и, возможно, этот рассказ коренится в представлении древних о голове как о вместилище господствующего начала нашей души, с чем соглашались и многие жившие позднее, хотя не исключено, что голова, верхняя часть человеческого тела, уподобляется здесь эфиру, вершине космоса, где находится господствующая часть его и сущность разума» (Пер. М.М. Позднева).

¹⁶⁴ «deos alios esse, qui ab initio certi et sempiterni sunt, alios qui immortals ex hominibus facti sunt».

¹⁶⁵ North J.A. *Op. cit.* P. 233.

¹⁶⁶ *Nat. D.* I, 39: «deum dicit esse (sc. Chrysippus – А.З.) [...] atque etiam homines eos qui immortalitatem essent consecuti»: Ibid. II, 62: «suscepit autem vita hominum consuetudoque communis ut beneficiis excellentis viros in caelum fama ac voluntate tollerent. hinc Hercules, hinc Castor et Pollux, hinc Aesculapius hinc Liber ...».

Варрон отвергал взгляд об антропоморфизме божеств (RD I fr. 7). Не стоит постулировать зависимость римского энциклопедиста и в этом отношении от концепций стоиков, которые очевидным образом отрицали антропоморфизм (SVF II, 1057). К I в. до н.э. этот взгляд был общепринятым в римской интеллектуальной среде. Можно сказать, что в этом вопросе Варрон был включен в общую традицию греческой философской мысли, для которой, начиная с Ксенофана Колофонского, критика наивного антропоморфизма стала уже общим местом. Фигура Ксенофана, мудрого философа и ироничного поэта древности, импонировала Варрону. Должно быть, Реатийцу была близка не только философская позиция Ксенофана, который первым из всех греков провозгласил, что есть лишь один бог (fr. B 23 DK),¹⁶⁷ но и его сатирические насмешки над традиционными представлениями о божественном, а также над Гомером и Гесиодом которые и сформировали взгляды греков на богов.¹⁶⁸ Кажется, что Варрон специально стремился к схожести с Ксенофаном. Именно поэтому, переходя к эпистемологии Варрона в «*Antiquitates rerum divinarum*», мы не должны удивляться встрече с Ксенофаном.

Один из начальных фрагментов шестнадцатой книги посвящен вопросу о возможности познания:

De diis populi Romani publicis [...] in hoc libro scribam, sed ut Xenophanes Colophonis scribit, quid putem, non quid contendam, ponam. Hominis est enim haec opinari, dei scire (RD XVI fr. 228).

«В этой книге я буду писать об общественных богах римского народа [...], но, как писал Ксенофан Колофонский, я буду высказывать то, что я предполагаю, но не то, на чём я настаиваю. Ведь человеку свойственно иметь мнение, богу же знать».

Римский энциклопедист, ссылаясь на Ксенофана, имеет в виду

¹⁶⁷ Зайцев А.И. Эсхил и монотеистические идеи у греков // Избранные статьи / Под. ред. Н.А. Алмазовой и Л.Я. Жмудя. Т. 2. СПб., 2003. С. 468: «Как известно, история монотеистических учений греческих философов начинается с Ксенофана».

¹⁶⁸ Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Volume I: The earlier Presocratics and the Pythagoreans. Cambridge, 1962. P. 370-371.

высказывания греческого философа о возможностях человеческого познания. До нас дошли несколько фрагментов, характеризующих отношение Ксенофана к этому вопросу (fr. В 34; 35 DK). Греческий мыслитель полагал, что люди не могут иметь достоверного знания как о богах, так и обо всех вещах в целом. Для людей остаются лишь мнения, которые, впрочем, отличаются большей или меньшей правдоподобностью.¹⁶⁹ Ксенофан полагал, что ему более других удалось приблизиться к истине; отсюда возникает возможность уверенности в том, что ряд распространенных мнений является ошибочным,¹⁷⁰ на что Ксенофан часто и указывал. Был ли подобный взгляд на пределы человеческого познания характерен для Варрона?

Знаменательным выглядит тот факт, что Варрон выражает сомнение в возможностях человеческого познания не в первой, вводной книге своего сочинения, но в той части труда, в которой переходит к толкованию природы и функций традиционных римских божеств. Рассуждения о природе и свойствах бога естественной теологии, помещенные в первой книге, основывались на размышлениях философов, построенных по правилам стоической логики и, будучи правильно построенными, могли гарантировать достижение знания. Изложенные в оставшихся книгах сведения о людях, местах, временах и культах были почерпнуты Варроном из надёжных на его взгляд источников. Такого же мнения он держался и об источниках, лёгших в основу книги об известных богах (*dei certi* – XIV книга), ведь имена богов и сам смысл их имен был заимствован Варроном из жреческих книг, в том числе из составленных понтификами индигитамент (RD XIV fr. 87).¹⁷¹ Переход же к рассмотрению неизвестных и избранных божеств (*dei incerti et electi* – XV и XVI книги), установленных много столетий назад предками, означал для Варрона в первую очередь необходимость обращения к этимологии; с помощью же этого инструмента достижение последней истины часто становилось для ученого невозможным.

¹⁶⁹ Guthrie W. K. C. Op. cit. P. 398.

¹⁷⁰ Kirk G.S., Raven J.E. The Presocratic Philosophers: A critical History with a selection of texts. Cambridge, 1984. P. 180.

¹⁷¹ «nomina ... numinum in indigitamentis inveniuntur, id est in libris pontificalibus, qui et nomina deorum et rationes ipsorum nominum continent».

Крайне важен для понимания отношения Варрона к этому вопросу один пассаж из трактата «О латинском языке», в котором римский полигистор рассуждает о четырех уровнях («gradus») объяснения истоков отдельных слов (L. V, 7-9).¹⁷² Низший уровень доступен для народа («populus»), ведь каждый, по мнению Варрона, понимает, откуда возникло слово «argentifodina» («серебряный рудник»). До второго уровня добралась старая грамматика («grammatica antiqua»), которая показывает, каким образом создают слова поэты (к примеру, рассмотрение «rudentum sibilus» - «свист снастей» Пакувия) (Ibid. V, 7). На третью ступень взошла философия, могущая обнаружить истоки тех слов, что находятся в общем словоупотреблении (такие как «orpidum», «vicus», «via»). Наконец, на четвертом уровне находится святыня и мистерии царя («adytum et initia regis»). Следом Варрон пишет:

quo si non perveniam ad scientiam, at opinionem aucupabor [...]. Quodsi summum gradum non attigero, tamen secundum praeteribo, quod non solum ad Aristophanis lucernam, sed etiam ad Cleanthis lucubravi (Ibid. V, 8-9).

«Если я не дойду там до знания, то все же мнение я отыщу [...]. Но если и не достигну самого верхнего уровня, все-таки второй миную, потому что я работал ночью не только при лампе Аристофана¹⁷³, но и Клеанфа».

Как мы видим, римский энциклопедист был уверен, что он достиг третьего, философского, уровня объяснения истоков слов. В своей же возможности проникнуть в мистерии древних царей он сомневался. Но какие слова произошли от законодателей, об истоках и значении каких слов Варрон мог лишь высказать свое мнение? На наш взгляд, в число этих слов Варрон вносил имена божеств традиционной религии, которые суть лишь названные части единого бога философов (RD XVI fr. 225: «animam mundi ac partes eius, id est deos veros, animo videre»). В первой книге Варрон рассказывает об установлении римскими царями божеств для своего народа (RD XVI fr. 35 – 37;

¹⁷² Впервые П. Бойансе обратил пристальное внимание на этот значимый для изучения философских взглядов Варрона отрывок: Boyancé, P. Etymologie et théologie chez Varron // Revue des Études Latines, 53. P. 99-115.

¹⁷³ Речь идет о знаменитом александрийском грамматике Аристофане Византийском (ок. 257 – 180 гг. до н.э.).

39). Это установление означало для Варрона не только создание культов, но в первую очередь именование отдельных проявлений единого бога. Для отыскания истоков имен известных богов (*dei certi*) римский ученый обладал жреческими книгами, в которых он надеялся обрести надежные свидетельства. Для двух оставшихся групп божеств (неизвестные и избранные божества – *dei incerti et electi*) Варрон мог полагаться в большинстве случаев лишь на свои этимологические изыскания.

Римский энциклопедист, переходя к новому, особенно непростому для себя предмету рассмотрения, посчитал необходимым обозначить для своего читателя переход к области мнения, а не подлинного знания:

Cum in hoc libello dubias de diis opiniones posuero, reprehendi non debeo. Qui enim putabit iudicari oportere et posse, cum audierit, faciet ipse (RD XV fr. 204).

«Я не должен быть порицаем, когда помещу в этой книге вызывающие сомнения предположения о богах. Кто по прочтении сочтет, что нужно и можно вынести другое суждение, тот пусть сам об этом сочинит».

Итак, Варрон признает невозможность достижения точного, непоколебимого знания при рассмотрении неизвестных и избранных божеств. Д. Бланк с полным основанием, как кажется, сопоставил эту позицию Реатийца со свидетельствами Цицерона об отношении Антиоха к вопросу о постижимости природы (вспомним, что согласно стоическому учению, которому сочувствовал Антиох, теология венчает собой всю физику).¹⁷⁴ Природа с точки зрения греческого философа всегда содержит в себе тайны, нечто естественным образом скрытое (*Cic. Acad. 15; 19*).¹⁷⁵ Но ведь именно в область природы и вынужден вторгнуться его ученик, стремясь истолковать традиционные имена божеств. При этом, очертив область, в которой достижение знания крайне затруднено,

¹⁷⁴ Blank D. Varro and Antiochus // *The Philosophy of Antiochus* / Ed. by D. Sedley. Cambridge, 2012. P. 278.

¹⁷⁵ *Cic. Acad. 15*: «Socrates mihi videtur, id quod constat inter omnes, primus a rebus occultis et ab ipsa natura involutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, avocavisse philosophiam et ad vitam communem adduxisse»; *Ibid. 19*: «Fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex, una de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserendo et quid verum, quid falsum, quid rectum in oratione pravumve, quid consentiens, quid repugnans esset iudicando».

Варрон, как и Ксенофан, высоко ценит свои собственные рассуждения («мнения») и считает их наиболее правдоподобными.

Подведём итог рассмотрения философской позиции Варрона в «*Antiquitates rerum divinarum*». Как нам удалось увидеть, философское основание труда является в наибольшей степени стоическим. Нужно при этом ответить на вопрос: совместимо ли такое близкое к Стое философствование с приверженностью к восстановленной Академии Антиоха? На наш взгляд, опора на стоическое учение даже подразумевается для всех сторонников Антиоха. Нами уже отмечалось стремление Антиоха к демонстрации сущностного единства Древней Академии, Ликея и Стои по всем важнейшим вопросам. Особенно значительным был его интерес к стоической философии (Cic. *Лис.* 69; 132; 137). Наибольшую зависимость от стоических идей наряду с эпистемологией¹⁷⁶ демонстрирует физика, а вместе с ней и теология Антиоха. Так, Дж. Дилон склонен считать, что представление Антиоха о богах мало чем отличалось от традиционных стоических воззрений.¹⁷⁷ До нас дошло крайне мало свидетельств, позволяющих восстановить учение Антиоха о богах. Плутарх упоминает о посвященном этому вопросу сочинении Антиоха («*Περὶ θεῶν*»), которое философ написал в последние годы своей жизни (Plut. *Лис.* 28,7).¹⁷⁸ К сожалению, это сочинение знакомо нам лишь по этому упоминанию. Можно с осторожностью предположить, что Антиох следовал стоической традиции создания специальных сочинений, представляющих аллегорическую интерпретацию богов традиционного пантеона. Сочинения с таким же названием оставили, среди прочих стоиков, Хрисипп, Корнут и Аполлодор Афинский.

Завершим анализ философских позиций Варрона кратким рассмотрением фрагмента сочинения «*de philosophia*», который дошел до нас в пересказе Августина. XIX книга «О Граде Божьем» посвящена вопросу, что является высшим благом для человека. Августин, желая указать на языческое толкование

¹⁷⁶ Cf. Brittain C. Antiochus' epistemology // *The Philosophy of Antiochus* / Ed. by D. Sedley. Cambridge, 2012. P. 104-130.

¹⁷⁷ Диллон Д. Указ. соч. С. 97.

¹⁷⁸ «ταύτης τῆς μάχης Ἀντίοχος ὁ φιλόσοφος ἐν τῇ περὶ θεῶν γραφῇ μνησθεὶς οὗ φησιν ἄλλην ἐφεωρακεῖναι τοιαύτην τὸν ἥλιον».

вопроса о пределах добра и зла, помещает в начале своей книги рассуждение Варрона. Сообщается, что Варрон выделил 288 философских школ, которые теоретически могли бы существовать. Следом Августин показывает, как римский энциклопедист достиг такого числа возможных школ. После этого следуют важные слова автора:

«Haec de Varronis libro, quantum potui, breuiter ac dilucide posui, sententias eius meis explicans verbis. Quo modo autem refutatis ceteris unam eligat, quam vult esse Academicorum veterum (quos a Platone institutos usque ad Polemonem, qui ab illo quartus eius scholam tenuit, quae Academia dicta est, habuisse certa dogmata vult videri et ob hoc distinguit ab Academicis novis, quibus incerta sunt omnia, quod philosophiae genus ab Arcesila coepit successore Polemonis), eamque sectam, id est veterum Academicorum, sicut dubitatione ita omni errore carere arbitretur, longum est per omnia demonstrare; nec tamen omni ex parte res omittenda est» (Aug. *Civ.* XIX, 1).

«Это я изложил о книге Варрона, насколько мог кратко и ясно, высказав его суждения с помощью своих слов. Каким же образом, оставив все другие учения, он выбрал одно (верное – А.З.), которым считал учение древних академиков (которые, получив начало от Платона, вплоть до Полемона, который четвертым после Платона руководил школой, которая была названа Академией, имели по его утверждению твёрдые принципы и именно на основании этого признака он отличал их от новых академиков, для которых все кажется неопределенным; этот род философии возник от Аркесилая, преемника Полемона) и как он это же самое учение считал лишенным как сомнения, так и всякой ошибки, – всё это долго излагать в подробностях. Впрочем, не должно оставить этот вопрос и вовсе без внимания».

Из этого отрывка следует, во-первых, что Августин старался близко следовать в своем изложении труду Варрона. Вторым важным моментом является то, что в своем сочинении Реатинец открыто выразил свою

приверженность Древней Академии. Вывод о том, что под этим наименованием подразумевалась восстановленная Академия Антиоха, следует из изложения Августина. Положения, отстаиваемые Варроном, находятся в соответствии с теми идеями, которые излагал Пизон в 5 книге «О пределах добра и зла» Цицерона (Cic. *Fin.* V, 9-74). Современные ученые, специально изучавшие философию Антиоха, считают, что речь Пизона является главным источником по воссозданию этической концепции греческого философа (cf. *Ibid.* 8; 75).¹⁷⁹ Варрон, обсуждая вопрос, что есть человек, считает в согласии с Антиохом (*Ibid.*, 34-45), что человек есть и душа, и тело (Aug. *Civ.* XIX, 3).¹⁸⁰ Римский энциклопедист не противоречит своему учителю и при рассмотрении центральной темы, что есть высшее благо. Варрон утверждает, что человеку должно стремиться к доблести и к природным благам, причем к каждой из двух вещей нужно стремиться ради неё же самой (*Ibid.*; cf. Cic. *Fin.* V, 18-22; 64).¹⁸¹ Наконец, Варрон развивает положение Антиоха о разных степенях счастья в жизни. К двум степеням греческого философа («*vita beata*» и «*vita beatissima*» – *Ibid.* 71; Cic. *Acad.* 22) римский автор присоединяет третий, промежуточный уровень (Aug. *Civ.* XIX, 3).¹⁸² Завершая краткое рассмотрение сочинения «*de philosophia*» Варрона, повторим слова Августина, сказанные им в конце посвященного Варрону пассажа: «Так думали и учили древние академики; это объявляет Варрон с опорой на Антиоха, бывшего учителем Цицерона и его

¹⁷⁹ Barnes J. Op. cit. 86; Sedley D. Appendix: A guide to the testimonies for Antiochus // *The Philosophy of Antiochus* / Ed. by D. Sedley. Cambridge, 2012. P. 345.

¹⁸⁰ «*Horum autem trium hoc elegit tertium hominemque nec animam solam nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur*».

¹⁸¹ Aug. *Civ.* XIX, 3: «*Proinde summum bonum hominis, quo fit beatus, ex utriusque rei bonis constare dicit, et animae scilicet et corporis. Ac per hoc prima illa naturae propter se ipsa existimat expetenda ipsamque uirtutem, quam doctrina inserit uelut artem uiuendi, quae in animae bonis est excellentissimum bonum*». Cic. *Fin.* V, 20: «*at vero facere omnia, ut adipiscamur, quae secundum naturam sint, etiam si ea non assequamur, id esse et honestum et solum per se expetendum et solum bonum Stoici dicunt*»; *Ibid.* 22 «*Restant Stoici, qui cum a Peripateticis et Academicis omnia transtulissent, nominibus aliis easdem res secuti sunt*» (очень характерное для философии Антиоха замечание – А.З.); *Ibid.* 64: «*sed his rebus concluditur profecto et virtutes omnes et honestum illud, quod ex iis oritur et in iis haeret, per se esse expetendum*».

¹⁸² *Ibid.* 71: «*Illam enim, quae sunt a nobis bona corporis numerata, complent ea quidem beatissimam vitam, sed ita, ut sine illis possit beata vita existere*»; Cic. *Acad.* 22: «*itaque omnis illa antiqua philosophia sensit in una uirtute esse positam beatam vitam, nec tamen beatissimam nisi adiungerentur etiam corporis et cetera quae supra dicta sunt ad uirtutis usum idonea*»; Aug. *Civ.* XIX, 3: «*Haec ergo vita hominis, quae uirtute et aliis animi et corporis bonis, sine quibus uirtus esse non potest, fruitur, beata esse dicitur; si uero et aliis, sine quibus esse uirtus potest, vel ullis vel pluribus, beatorum; si autem prorsus omnibus, ut nullum omnino bonum desit vel animi vel corporis, beatissima*». Подробнее о модификации Варроном идеи Антиоха см. в Baier T. *Werk und Wirkung Varros im Spiegel seiner Zeitgenossen: Von Cicero bis Ovid*. Stuttgart, 1997. S. 35-37.

самого» (Ibid.).¹⁸³

Рассмотрение свидетельств античных авторов, а также анализ важнейших фрагментов сочинений Варрона позволяет нам сделать ряд выводов о философских воззрениях римского полигистора. На протяжении большей части своей жизни Варрон был последователем воссоздаваемой Антиохом Академии. Мы находим соответствующие учению Антиоха воззрения уже в Менипповых сатирах (80-60 годы I в. до н.э.), созданный же после 45 г. до н.э. труд «*de philosophia*» подтверждает приверженность Варрона своему учителю. Синкретизм Антиоха должен был найти одобрения у Варрона, который также стремился к изучению разнообразных течений философской мысли (кинизм, стоицизм, пифагореизм). Сильное влияние стоической философии на творчество Варрона, ярче всего проявившееся в «*Antiquitates rerum divinarum*», не противоречит нашему выводу: попытка «примирить» Стою с Академией была характернейшей чертой системы самого Антиоха.

¹⁸³ Ibid.: «Haec sensisse atque docuisse Academicos veteres Varro adserit, auctore Antiocho, magistro Ciceronis et suo».

Глава II. Замысел и структура «*Antiquitates rerum divinarum*»

После определения философского контекста творчества Варрона обратимся к конкретному рассмотрению его основного труда по римской религии, – «*Antiquitates rerum divinarum*». В данной главе в фокусе нашего внимания окажется замысел автора, а также структура его сочинения. Труд энциклопедиста вызревал в уникальных историко-религиозных условиях, которые также требуют сжатой характеристики в рамках данного раздела. В завершении главы мы обратимся к определению и характеристике основных источников Варрона.

II.1. Религия в период Поздней Республики

Римская религия, сформировавшаяся из разнообразных культов кровнородственных и территориальных общин,¹⁸⁴ явилась в своем классическом виде уже как религия гражданской общины (римской *civitas*). На протяжении долгой истории Рима она непрестанно менялась, реагируя как на внутренние, так и на внешние по отношению к римской державе процессы. Религия была одной из важнейших сфер жизни всего социального организма. При этом в классической *civitas* религия была включена в политико-социальную структуру общества, находясь под контролем политических институтов.¹⁸⁵ Государственный культ являлся одной из ветвей государственной власти.¹⁸⁶ Как отмечает М. Берд, до самого конца Республики религия была настолько глубоко

¹⁸⁴ Штаерман Е.М. Указ. соч. С. 57.

¹⁸⁵ Beard M. *Religion* // САН. 2nd ed. Vol. 9. Cambridge, 1992. P. 729-731; Шайд Д. Религия римлян / Пер. с франц. О.П. Смирновой. М., 2006. С. 32-33.

¹⁸⁶ Wissowa G. *Op. cit.* S. 480.

укоренена в общественной жизни, что она не была осмыслена самими римлянами как отдельная область человеческой деятельности или предмет интеллектуального интереса.¹⁸⁷

Наибольшими полномочиями в религиозной сфере обладал сенат, являвшийся руководящим органом римской республики.¹⁸⁸ Именно сенат, в частности, принимал решения о проведении общественных священнодействий, учреждал праздники, выделял землю под храмовое строительство, а также вводил новые государственные культы. В отличие от религий цивилизаций Востока греко-римская религия не знала сильного, независимого жречества. В древнейшем Риме царь, обладая личным сакральным статусом, объединял в своей персоне функции военного предводителя и верховного жреца всей общины.¹⁸⁹ Появившиеся в тот период жреческие коллегии находились в подчинении царя.¹⁹⁰

С установлением Республики функции царя оказываются раздробленными между отдельными фигурами: появляются консулы, унаследовавшие как политико-военные, так и отдельные религиозные полномочия; царь священнодействий (*rex sacrorum*), перенявший личную культовую деятельность царя; великий понтифик, в ведении которого формально оказалась вся религиозная жизнь общины. *Pontifex maximus* обладал именно формальным правом надзора за общественными и частными священнодействиями (Plut. Numa 9): принятие конкретных решений всегда оставалось в руках политической власти, олицетворяемой сенатом.¹⁹¹ Упоминания о самостоятельном вмешательстве понтификов в проведение публичных обрядов редки (cf. Liv. XXXI, 9,6-10; XXXIV, 44,1-2). Процедура надзора и консультации с необходимостью предварялась запросом сената или отдельного магистрата.

В то же самое время подавляющее большинство членов ведущих

¹⁸⁷ Beard M. Op. cit. P. 734.

¹⁸⁸ Белкин М.В., Вержбицкий К.В. История Древнего Рима: Учебное пособие / Отв. ред. проф. Э.Д. Фролов. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2008. С. 22.

¹⁸⁹ Сморгков А.М. Религия и власть в Римской республике: Магистраты, жрецы, храмы. М., 2012. С. 141-142, 428.

¹⁹⁰ Сморгков А.М. Коллегия понтификов // Жреческие коллегии в Раннем Риме: К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права / Отв. ред. Л.Л. Кофанов. М., 2001. С. 105.

¹⁹¹ Там же. С. 136-138.

жреческих коллегий стремились к занятию той или иной магистратуры.¹⁹² В качестве примера такого совмещения мы можем обратиться к упомянутой выше фигуре Квинта Муция Сцеволы, которому удалось параллельно с исполнением обязанностей великого понтифика занять консульскую должность (cf. Cic. *Ver.* II, 122; *Brut.* 229). В руках наиболее влиятельных патрицианских и плебейских родов оказывались, таким образом, как важнейшие магистратуры, так и почетнейшие жреческие должности. Лишь для занимавших наиболее архаичные жреческие должности (царя священнодействий, в меньшей степени – трех великих фламинов)¹⁹³ параллельное отправление магистратур, а, следовательно, и активное участие в политической жизни с формальной точки зрения было невозможным, что и вызывало нежелание молодых отпрысков знатных родов занимать эти священные должности. Замечательным проявлением неразрывной связи религии и политики в Республиканском Риме является *imperium* магистратов, который давал им право не только на управление войском, но и на проведение важнейших обрядов, среди которых назовём ауспиции, обеты богам от имени всей общины, посвящение храмов.¹⁹⁴ Именно в ведении магистратов находилось отправление важнейших государственных обрядов; именно они (в первую очередь консулы), а не жрецы, представляли всю римскую общину перед богами.¹⁹⁵

Принимая во внимание эту тесную взаимосвязь, подчинённость религиозных институтов политическим, мы должны согласиться с положением о том, что глубокий кризис,¹⁹⁶ который переживала Республика в I в. до н.э., не мог не сказаться на религиозной жизни общества. Далее, впрочем, возникает необходимость определения характера этого воздействия и его масштабов. Авторы классических трудов по истории римской религии, рассматривая период конца Республики в качестве отдельного этапа развития, видят в нем время

¹⁹² Szemler G.J. *The Priests of the Roman Republic: A Study of Interactions between Priesthoods and Magistrates.* Bruxelles, 1972. P. 34.

¹⁹³ Wissowa G. *Op. cit.* S. 480.

¹⁹⁴ Сморчков А.М. Религия и власть в Римской республике ... С. 145-147.

¹⁹⁵ Szemler G.J. *Op. cit.* P. 21.

¹⁹⁶ Егоров А.Б. Рим: От Республики к Империи. СПб., 2017. С. 10-36; Он же. Кризисы в истории Рима: События и проблемы // Мнемон. №12, 2013. С. 352-357.

упадка религии.¹⁹⁷ Исследователи обращают внимание на эллинизацию исконно римских культов, увлечённость восточными божествами (Кибелой, Исидой, Ма-Беллоной), а также на распространение астрологии. Приметой времени становится отчетливое стремление политических лидеров прагматически обосновать свои притязания на власть с помощью апелляции к своему особенному контакту с миром божеств (причём нередко, как, например, в случае Суллы, покровителями становятся эллинистические боги и богини: Plut. *Sull.* 6; 29). Отмечается факт и уменьшения масштабов культового строительства, и обветшания древних храмов.¹⁹⁸

Учёные, в первую очередь, с опорой на богатое наследие Цицерона, подробно останавливаются на характерном для представителей римской элиты скептицизме, неверии в существование традиционных богов и действенность дивинации. Исследователями отмечается приверженность аристократии различным греческим философским школам. В тесной связи с подобными настроениями нобилитета описывается упадок жреческих коллегий. Хрестоматийным примером забвения обязанностей общины по отношению к богам является незанятость должности фламينا Юпитера на протяжении 75 лет (87/86 – 11 гг. до н.э.) (Тас. *Ann.* III, 58). Известно, что последним кандидатом на эту должность в республиканское время был Цезарь.¹⁹⁹ И лишь в период принципата Августа, знаменовавшего собой реставрацию традиционных культов, отправление этой должности было возобновлено.

Ставший традиционным взгляд на развитие римской религии в период конца Республики был подвергнут обоснованной корректировке в трудах позднейших исследователей. Отмечается, прежде всего, отсутствие в Риме единой религии.²⁰⁰ С наибольшей последовательностью эта идея была выражена

¹⁹⁷ Wissowa G. Op. cit. S. 70-72; Latte K. Op. cit. S. 264 ff. Замечательный пассаж Г. Виссовы: «Но реорганизация религии Августом, о которой речь пойдет в следующем разделе, показывает не только то, что жреческие должности оставались незанятыми, храмы разрушались, праздники уходили в забвение, но в большей мере то, что старое настолько было позабыто, что реформы императора означали скорее создание новой структуры, чем реконструкцию»: Wissowa G. Op. cit. S. 72.

¹⁹⁸ Этот пункт находится в связи с известным сообщением Октавиана Августа о том, что он восстановил в период своего шестого консульства 82 храма в Риме: Aug. *Anc.* 20,4.

¹⁹⁹ Утченко С.Л. Юлий Цезарь. М., 1976. С. 42-43.

²⁰⁰ Rüpke J. Op. cit. P. 142; cf. Beard M., North J., Price S. *Religions of Rome*. Vol. 1: A History. Cambridge, 1998.

Д. Шайдом: «Тем самым «римской религии» не существует, в действительности есть только *римские религии*, соответствующие римским социальным группам: *городу*, легиону, подразделениям легионов, коллегиям служащих, коллегиям ремесленников, кварталам, семьям и т. д.». ²⁰¹ Поэтому крайне опрометчиво делать выводы о затухании, искажении религиозной жизни всех римлян на основании того дискурса об упадке, который был выработан представителями римской элиты. ²⁰²

Кажется, что при описании периода конца Республики необходимо отказаться от оппозиции «нормальное состояние – упадок». Уместнее охарактеризовать эту эпоху как время адаптации римской религиозной системы к сильно изменившимся условиям. Таким образом, следует говорить как о преемственности в религиозной жизни римлян, так и о том новом, что возникло в описываемый период.

У нас есть все основания предполагать, что большинство римских граждан оставалось на консервативных религиозных позициях. В этом нас убеждает анализ эпитафических памятников: в посвятительных надписях упоминаются в подавляющем большинстве случаев традиционные римские боги (Юпитер, Диана, Сильван, Марс, Диана, Юнона). ²⁰³ В среде плебса мы находим примеры реактуализации многих исконных римских культов. Так, культ ларов, существовавший в Риме с царского периода, становится в последний век Республики основой демократических движений, центром квартальных коллегий. ²⁰⁴ Значительным было и домашнее почитание этих божеств: в период поздней Республики в домах продолжают появляться и благочестиво содержаться ларарии (*lararium*), ²⁰⁵ места почитания домашних покровителей (в первую очередь ларов). Эти домашние алтари (*aedicula*) располагались обычно в

²⁰¹ Шайд Д. Указ. соч. С. 31.

²⁰² Cf. Rives J.B. *Graeco-Roman Religion in the Roman Empire: Old Assumptions and New Approaches* // *Currents in Biblical Research* 8.2, 2010. P. 247-251. Дискурс об упадке, разумеется, был крайне нужен Октавиану Августу для обоснования своей реставрационной политики.

²⁰³ Штаерман Е.М. Указ. соч. С. 131.

²⁰⁴ Там же. С. 134-135.

²⁰⁵ Наименование места почитания домашних богов как «*lararium*» зафиксировано лишь с императорского периода, до этого эти особые места назывались «*sacarium*» или «*sacellum*»: Hug A. *Lararium* // *RE. Hbhd.* 23. Stuttgart, 1923. Sp. 794.

атриуме или в перистиле, т.е. в сравнительно публичных помещениях дома. Подчас существовало сразу несколько таких молелен в доме, одна для рабов, а другая для хозяина, оформление святилищ при этом отражало статус человека в доме.²⁰⁶ Рабы с особенно большим воодушевлением справляли посвященные ларам праздники.²⁰⁷ Так, Цицерон в письме к Аттику сообщает, что он не желает возвращаться в свое имение к моменту Компиталий, чтобы не мешать своим присутствием рабам (Cic. Att. VII, 7,3).

Замечательной иллюстрацией сохранявшейся традиционной религиозности основной массы населения могут служить речи Цицерона. В выступлениях перед народом оратор подчеркнуто выражает свою уверенность в руководящей роли божеств в событиях политической жизни. Так, Цицерон, выступая на форуме,²⁰⁸ приписывает раскрытие заговора Катилины именно благоволению богов к Городу, которое было выражено в череде знамений (Cic. Catil. III, 18-22).²⁰⁹ Показательно и то, как по-разному строит Цицерон свои речи в честь второго знаменательного события своей жизни – триумфального возвращения из изгнания.²¹⁰ Первая из двух речей была произнесена перед сенатом. В ней мы находим мало упоминаний о божествах, об их помощи римской civitas. В первую очередь Цицерон благодарит конкретных людей, ясно давая нам понять, что в глазах его аудитории возвращение бывшего консуляра было не волей богов, но политическим решением вполне определенной группы лиц.²¹¹ Вторая же речь, произнесенная уже перед народом, производит в целом иное впечатление. Выступление, изобилующее благодарностями как по отношению ко всему народу квиритов, так и к отдельным его представителям,

²⁰⁶ Kaufmann-Heinimann A. Religion in the house // A companion to roman religion / Ed. by J. Rüpke. Blackwell Publishing Ltd, 2007. P. 197-201.

²⁰⁷ Именно культ ларов религиозно оформлял существование группы людей, проживающих в одном доме. Рабы могли видеть в этих божествах своих заступников, которые следят за исполнением норм совместной жизни и не допускают произвола хозяев. О связи культа ларов с понятием pietas: Штаерман Е.М. От религии общины к мировой религии // Культура Древнего Рима / Отв. ред. Е.С. Голубцова. Т. I. М.: Наука, 1985. С. 123.

²⁰⁸ Указание на спасший Рим промысел богов содержится и в личном письме Цицерона Аттику: Cic. Att. I, 16,6.

²⁰⁹ Многочисленные знамения, ниспосланные богами, перечислялись Цицероном также во второй книге его поэмы «О своем консулате». Сам Цицерон приводит большой отрывок из этого сочинения в своем трактате «О дивинации»: Cic. Div. I, 17-22.

²¹⁰ Буассье Г. Цицерон и его друзья / Пер. с фр. Н.Н. Спиридонова. СПб., 1993. С. 236-237.

²¹¹ Хвала воздается в первую очередь консулу 57 г. до н.э. Публию Корнелию Лентулу Спинтеру (Cic. In sen. post. redit. 8), а также Гнею Помпею (Ibid. 29). В своей речи Цицерон не оставляет без упоминания заступничество и других, менее влиятельных лиц.

было обрамлено двумя яркими предложениями, в которых оратор воздаёт должное почтение богам всего государства (Cic. *Ad quir. post. redit.* 1; 25). Слушатели должны были заключить из речи Цицерона, что его возвращение является не слепой случайностью или результатом непростых переговоров могущественных людей, но волей богов, лишь в согласии с которой оратору удалось вернуться в Город. Одобрение богов, замечает оратор, было выражено богатым урожаем, изобилием, дешевизной хлеба (Ibid. 18).

Кажется, мы можем довериться опытности Цицерона и знанию им своей аудитории. Очевидно, оратор в этих эпидейктических речах желал произвести как можно лучшее впечатление на своих слушателей. Выбранная римским мастером красноречия стратегия апелляции к божественному в двух речах, произнесённых по одному поводу, подкрепляет идею о значимости божественных санкций и участия для городской толпы. То обстоятельство, что простые граждане относились к сомнениям в существовании богов или дивинации без сочувствия отмечено Цицероном в его философских трактатах: откровенная беседа на религиозные темы была возможна лишь в узком кругу образованных друзей (Cic. *Nat.D.* I, 61; *Div.* II, 28). Наличие у Цицерона нескольких регистров при разговоре о божественном отмечал и сам К. Латте.²¹² Подчеркнуто благочестивый тон, пишет немецкий исследователь, использовался Цицероном в том числе с оглядкой на представления народа. Но если среди большинства гражданского коллектива сохранялись традиционные религиозные представления, стоит ли говорить о падении «древнеримской религии»?

На сохранение I в. до н.э. достаточно прочной религиозной преемственности с предыдущими эпохами указывает и то обстоятельство, что стремящиеся к единоличной власти политические лидеры рассматриваемого периода называли своей главной покровительницей Венеру. Богиню римского пантеона, которая была прочно укоренена в политико-религиозной мифологии Рима, стремятся призвать на помощь Сулла (Plut. *De fort. Rom.* 4), Помпей (Plin.

²¹² Latte K. Op. cit. S. 285.

HN VIII, 20; Tert. De spect. 10)²¹³ и, с наибольшим правом и успехом, Цезарь (*Suet. Jul. 6; App. B Civ. II, 102*).²¹⁴ То обстоятельство, что Сулла наряду с Венерой представлял себя в качестве почитателя Тюхе (*Plut. Sull. 6*), любимца чужеземной богини, находится в соответствии с общим для политеизма ходом мысли: человек стремился призвать на помощь, сделать «своими» как можно большее число божеств. Ведь, в конечном счете, являются заимствованными и божества Капитолийской триады (Юпитер, Юнона, Минерва), и Аполлон с его сыном Асклепием, и привезённая из Пессинунта в период Второй пунической войны Кибела. Но, будучи включенными в римскую религиозную жизнь, они с течением времени стали важнейшими божествами всей римской общины.

В то время как большая часть гражданского коллектива сохраняла соответствующие традиционному укладу религиозные воззрения, представители нобилитета становились проводниками многих новых идей. Важно при этом подчеркнуть, что авторитет предшествовавших поколений римлян оставался, в целом, непоколебим. *Religio*, унаследованное от предков «сообщество с богами» и проистекающая от этого сообщества система обязательств,²¹⁵ предполагала отправление всех священнодействий (*sacra*), как частных, так и общественных. Основой всей древнеримской религии являлся обряд, ритуальная традиция: «образцовое благочестие состоит в подчинении правилу».²¹⁶ С этой позиции необходимым становится признание всех знатных вольнодумцев конца Республики благочестивыми людьми. Никакой знатный римлянин и не подумал бы воспротивиться отправлению традиционных обрядов. Такие люди как Нигидий Фигул или увлеченный некромантией Аппий Клавдий Пульхр (*Cic. Tusc. I, 37; Div. I, 132*) могли бы с полным основанием сказать о себе «я башню безумную зижду», но у нас нет указаний на то, что их системы отвергали

²¹³ Cf. Santangelo F. *Pompey and Religion* // *Hermes*, 135, H. 2, 2007. P. 228-233.

²¹⁴ Wissowa G. *Op. cit.* S. 292.

²¹⁵ Шайд Д. Указ. соч. С. 35.

²¹⁶ Шайд Д. Римская религия и духовность // *ВДИ*. 2003. №2. С. 31. Ср. характеристику Е.М. Штаерман: «Как в праве того времени, как в отношениях между людьми, так и в религии внешнее, действие, буква абсолютно превалировали над внутренним чувством, намерением, желанием. [...] Человек мог внутренне не верить в богов и откровенно в этом признаваться, но он обязан был исполнять все установленные религией обряды, воздавать должное богам, так как это были боги Рима, утвержденные и принятые сенатом и народом, т.е. их культ был санкционирован высшими для граждан авторитетами»: Штаерман Е.М. Социальные основы ... С. 150-151.

традиционный культ. Скептицизм Цицерона, ярче всего выраженный в его трактатах «О природе богов» и «О дивинации», не имел практических последствий при его взаимодействии с традиционными религиозными установлениями.²¹⁷

Вернемся все же к возникающим новым тенденциям. Основополагающее значение имел процесс дифференциации и рационализации религиозной жизни, который был подробно описан в ряде работ современных исследователей.²¹⁸ Именно в конце республики религия выделяется как особый предмет интеллектуального осмысления. Традиционные религиозные воззрения теряют свой непререкаемый авторитет: из-за широкого распространения греческой культуры (важнее всего – философии) у римлян появляется возможность взглянуть на унаследованные от предков религиозные практики с позиции наблюдателя. Возникшая в эпоху тяжелейших общественных катаклизмов внутренняя свобода приводит образованных римлян к различным выводам о природе божественного, о должном отношении разумного и благородного человека к этой стороне бытия. Именно в это время приступает к составлению своего труда Марк Теренций Варрон.

II.2. Замысел «*Antiquitates rerum divinarum*»

Сочинение «Древности человеческие и божественные» по праву считается центральным, наиболее важным произведением Варрона. В 41 книге Реатинец развернул перед своими современниками грандиозную картину стародавней римской жизни, не упустив, кажется, ни единого заслуживающего внимания обычая или установления. Значение труда Варрона было по достоинству оценено

²¹⁷ Brunt P.A. *Philosophy and Roman Religion* // *Philosophia Togata* / Ed. by M. Griffin and J. Barnes. Oxford, 1989. P. 194.

²¹⁸ Liebeschuetz J.H.W.G. *Continuity and change in Roman Religion*. Oxford, 1979. P. 29-39; Rawson E. *Op. cit.* P. 298-316; Beard M. *Op. cit.* P. 755-763; Beard M., North J., Price S. *Op. cit.* P. 149-156; Rüpke J. *Op. cit.* P. 144-219; Idem. *Die Religion der Römer: Eine Einführung*. S. 119-136; Idem. *Ennius's «Fasti» in Fulvius's Temple: Greek Rationality and Roman Tradition* // *Arethusa*. Vol. 39, № 3, 2006. P. 489-521.

уже самими древними. Именно это монументальное сочинение стало незаменимым источником сведений о римской старине. История рецепции «*Antiquitates rerum humanarum et divinarum*» начинается уже при жизни самого автора произведения. К этому труду обращались Цицерон, Вергилий, Овидий, Авл Геллий, Тертуллиан, Августин.²¹⁹ В данном разделе мы рассмотрим историю создания второй части этого сочинения, а также постараемся определить цель Варрона при написании этого произведения.

«*Antiquitates rerum divinarum*» были написаны Варроном после создания первой, посвященной человеческим делам, части. Римский автор сам обосновал такой порядок появления частей (комментарий дошел до нас в пересказе Августина, *Civ.* VI, 4):

propterea se prius de rebus humanis, de divinis autem postea scripsisse [...], quod prius extiterint civitates, deinde ab eis haec instituta sint. [...] Sicut prior est pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium, ita priores sunt civitates quam ea, quae a civitatibus institute sunt (RD I fr. 5)

«Потому он [Варрон] написал сначала о вещах человеческих, о божественных же после [...], потому что прежде существовали общины, и лишь после ими были произведены относящиеся к божествам установления. [...] Подобно тому, как прежде картины есть художник, как строитель предшествует зданию, так и существуют общины прежде того, что было общинами установлено».

Наши источники не позволяют с полной уверенностью определить дату написания рассматриваемого сочинения. Впрочем, на основании ряда важных указаний кажется возможным сделать правдоподобное предположение. Первым свидетельством является информация, что вторая часть труда о римских древностях была посвящена Гаю Юлию Цезарю, великому понтифику (Lact. *Inst.*

²¹⁹ Dahlmann H. Op. cit. Sp. 1179.

I, 6,7; Aug. *Civ.* VII, 35).²²⁰ Цезарь вступил в пожизненную должность великого понтифика в 63 г. до н.э. (Suet. *Jul.* 13),²²¹ – именно этот год является верхней границей появления изучаемого труда. В то же время, в другом знаковом сочинении Варрона, в трактате «О латинском языке», над которым энциклопедист работал вплоть до 44 гг. до н.э., есть прямые отсылки к «*Antiquitates rerum divinarum*» как к уже опубликованному сочинению (Var. *L.* VI, 13; 18).²²² Кроме того Цицерон, без сомнения, имел в своем распоряжении обе части «Древностей» в момент написания второй редакции «Учения академиков» (Cic. *Acad.* 8-9), т.е. летом 45 г. до н.э. Таков *terminus ante quem* написания рассматриваемого сочинения.

Решающее свидетельство о датировке «*Antiquitates rerum divinarum*» предоставляет также Цицерон. В письме к Аттику от 24 июня 45 г. до н.э. знаменитый оратор сообщает, что прошло уже два года с того момента, как Варрон пообещал ему посвящение большого и важного литературного произведения (Cic. *Att.* XIII, 12,3). Варрон собирался посвятить своему ученому знакомому трактат «О латинском языке». Предположение, что к моменту обещания нового сочинения Варрон уже завершил свой прошлый труд, две части «Древностей», не кажется слишком смелым. Эта гипотеза хорошо согласуется с имеющимися у нас фактами о биографии Варрона.

Известно, что во время Гражданской войны между Помпеем и Цезарем (49-48 гг. до н.э.) Реатинец выступил на стороне своего старого командира, Гнея Помпея Великого. Варрону было поручено командование двумя легионами в Дальней Испании (Caes. *Civ.* 17-20). В этой военной кампании Варрону не удалось добиться успеха: в итоге он был вынужден передать и войска, и все средства Цезарю. Последний проявил милосердие: легионеры были распущены по домам или зачислены в соединения Цезаря, назначенные же Помпеем

²²⁰ Lact. *Inst.* I, 6,7: «M. Varro, quo nemo umquam doctior ne apud Graecos quidem vixit, in libris rerum divinarum, quos ad C. Caesarem pontificem maximum scripsit»; Aug. *Civ.* VII, 35: «istos Varronis ad Caesarem pontificem scriptos atque editos (sc. libros)».

²²¹ Егоров А.Б. Юлий Цезарь: Политическая биография. СПб., 2014. С. 136.

²²² Dahlmann H. Op. cit. Sp. 1234.

командиры отпущены на свободу.²²³ Именно поэтому мы встречаем Варрона в Диррахии снова в числе сторонников Помпея (среди них были Цицерон и Катон), ожидающих исхода битвы при Фарсале (9 августа 48 г. до н.э.) (Cic. *Div.* I, 68; II, 114). После разгрома и смерти Помпея (сентябрь 48 г. до н.э.) Варрону предстояло достигнуть примирения с Цезарем. Ему удалось заслужить не просто милость, но и поощрение диктатора: в 47 г. до н.э. Цезарь поручает Варрону составление и устройство первых в Риме публичных библиотек, греческой и латинской (Suet. *Jul.* 44, 2).

Рассмотрение сообщения Цицерона (Cic. *Att.* XIII, 12,3) в контексте имеющихся у нас сведений о биографии Варрона и позволяет прийти нам к традиционной дате появления «*Antiquitates rerum divinarum*»,²²⁴ – 47 г. до н.э.

Но как следует расценивать посвящение Цезарю? Как благодарность за проявленное милосердие и почетное поручение? Или же Варрон, имея в виду возросшее внимание Цезаря к религиозной жизни государства,²²⁵ желал попасть в милость к новому диктатору? Быть может, с оглядкой на всю ту же тенденцию в политике Цезаря ученый предлагал ему проект религиозной реставрации? Перейдем к определению замысла Варрона.

Благодаря Августину мы обладаем тремя важными фрагментами из первой книги «*Antiquitates rerum divinarum*», в которых содержится обоснование Варроном всего своего труда. Приведем наиболее важные места из этих фрагментов.

Первый из рассматриваемых фрагментов, согласно предположению издателей,²²⁶ относился непосредственно к проэмию всей второй части «Древностей»:

²²³ Егоров А.Б. Рим: От Республики к Империи. С. 29.

²²⁴ 47 г. до н.э. как наиболее вероятное время написания «*Antiquitates rerum divinarum*» признают, в частности, Х. Дальман (Dahlmann H. Op. cit. Sp. 1178; 1234), А. Момильяно (Momigliano A. The theological efforts of the Roman upper classes in the First Century B.C. // *Classical Philology*, Vol. 79, № 3. P. 200) и Х. Канчик (Cancik H. Rome as Sacred Landscape: Varro and the End of Republican Religion in Rome // *Römische Religion im Kontext: Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze I* / Hrsg. von H. Cancik-Lindemaier. Tübingen, 2008. S. 76). Высказанная Х. Джоселином (Jocelyn H. D. Varro's *Antiquitates rerum divinarum* and religious affairs in the late Roman Republic // *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*. № 65, 1982. P. 148–205) идея о создании второй части «Древностей» в первой половине 50-ых годов (сторонником этой гипотезы является Д. Норт: North J.A. Op. cit. P. 233) кажется нам ошибочной.

²²⁵ Momigliano A. Op. cit. 200; 210.

²²⁶ M. Terentius Varro. *Antiquitates* ... S. 137.

se timere ne pereant (sc. dei), non incursu hostili, sed civium neglegentia, de qua illos velut ruina liberari a se (dicit) et in memoria bonorum per eius modi libros recondi atque servari utiliore cura, quam Metellus de incendio sacra Vestalia et Aeneas de Troiano excidio penates liberasse praedicatur (RD I fr. 2a).

«Боятся, как бы ни исчезли (божества – А.З.), не из-за вражеского набега, но из-за нерадения граждан. От него-то они, словно от крушения, были им избавлены и с помощью подобных книг в памяти хороших людей сохранены и спасены более полезным трудом, чем спасение, как передается, Метеллом священных предметов Весты из пожара и Энеем пенатов из разоренной Трои».

Итак, Варрон указывает на угрозу почитанию традиционных римских богов, которая исходит от самого гражданского коллектива. От забвения древних богов призваны спасти антикварные сочинения Варрона. Замечательно, как высоко оценивает автор достоинство и значение своей деятельности.

Второе рассматриваемое место по своему идейному содержанию примыкает к первому фрагменту:

pro ingenti beneficio [...] iactat praestare se civibus suis, quia non solum commemorat deos, quos coli oporteat a Romanis, verum etiam dicit, quid ad quemque pertineat. Quoniam nihil prodest [...] hominis alicuius medici nomen formamque nosse, et quod sit medicus ignorare, ita [...] nihil prodesse scire deum esse Aesculapium, si nescias eum valetudini opitulari atque ita ignores, cur ei debeas supplicare (RD I fr. 3).

«(Варрон – А.З.) хвалится тем, что он оказал огромное благодеяние своим согражданам, так как не только припоминает богов, которые должны быть почитаемы римлянами, но и говорит, что к каждому из них относится. Потому что нисколько не полезно знать имя и внешность какого-либо врачующего человека, но не знать, что есть врач; также нисколько не нужно знать, что есть бог Эскулап, если не знаешь, что он помогает от болезни, и, таким образом, не понимаешь, почему ты должен ему молиться».

В этом фрагменте Варрон дает понять, для чего так необходимо знание о традиционных богах отеческой религии. Целью общения с божествами оказывается польза, приносимая богами. Именно поэтому недостаточно лишь припомнить имена и эпитеты божеств, необходимо указать те сферы человеческой жизни, за которые каждый из них отвечает:

non modo bene vivere, sed vivere omnino neminem posse, si ignoret quisnam sit faber, quis pistor, quis tector, a quo quid utensile petere possit, quem adiutorem adsumere, quem ducem, quem doctorem; eo modo nulli dubium esse ... ita esse utilem cognitionem deorum, si sciatur quam quisque deus uim et facultatem ac potestatem cuiusque rei habeat. Ex eo enim poterimus ... scire, quem cuiusque causa deum advocare atque invocare debeamus, ne faciamus, ut mimi soleant, et optemus a Libero aquam, a Lymphis vinum (RD I fr. 3).

«Ни один человек не только хорошо жить, но и вовсе жить не может, если не знает, кто такой ремесленник, кто пекарь, кто штукатур, у кого мог бы полезное просить, кого помощником принимать, кого проводником, кого наставником. Таким же образом ни у кого не будет сомнения и в том, что знание о богах полезно, если о каждом божестве знать, какую силу, способность и власть оно имеет в каждом деле. На основании этого мы сможем знать, какое божество в каждой ситуации мы должны призывать и молить, чтобы не делать так, как имеют обыкновение мимы: просить у Либеры воду, а у Лимф вино».

С помощью примеров из обыденной жизни Варрон иллюстрирует необходимость познания мира богов, которое должно привести благочестивого человека к желаемой пользе.

Третий фрагмент позволяет уточнить замысел Варрона:

Sed iam quoniam in vetere populo esset, acceptam ab antiquis nominum et cognominum historiam tenere, ut tradita est, debere si dicit, et ad eum finem illa scribere ac perscrutari, ut potius eos magis colere quam despiciere vulgus velit (RD I fr. 12).

«Но, раз уж он находится среди древнего народа, он говорит, что должен хранить знание об именах и прозваниях божеств в том виде, как оно было передано, а равно и фиксировать и исследовать его с той целью, чтобы простой народ скорее желал почитать божеств, чем их презирать».

Из этого фрагмента следует, что Варрон стремится в первую очередь не к благу отдельного человека, но к благу государства, которое может быть достигнуто благодаря благочестивой жизни народа. Мысль о том, что успехи римского государства проистекают из беспримерного по своему характеру почитания богов, являлась общей у многих мыслителей последних двух веков существования Республики (cf. Cic. *Nat.D.* III, 5).

Упоминание своих заслуг, благодеяний в первых двух фрагментах, выраженное в третьем чувство долга по отношению к нравам предков, указывает нам на то, что Варрон воспринимал творчество как служение государству. Оценить его усилия могли только высокообразованные люди, претворить же в жизнь его идеи о благочестивой жизни народа мог лишь тот, кто обладал властью. Таким образом, сенатор Варрон создал свой труд для читателя из высшего сословия державы. В первой главе мы уже обращали внимание на то, что гражданская теология, которая больше всего способствует благоденствию государства, находится в ведении жрецов (RD I fr. 9). Примечательным образом в Логисторике «Курион, или о почитании богов» вместо жрецов названы первые люди государства («*princeps civitatis*» - fr. 5 Cardauns). Очевидно, в этом замещении отразилась описанная нами в начале этой главы практика: религиозная жизнь государства контролировалась теми же самыми людьми, которые имели политическую власть.

На наш взгляд, в своем произведении Варрон стремился сообщить мыслящим гражданам Рима обширные знания о формах традиционной политической и религиозной жизни, которые были унаследованы предков. При этом, учитывая широкое распространение философской образованности в высших слоях общества, Варрон демонстрировал обоснованность предписаний

традиционной религии с позиций эллинистической философской системы, а именно стоицизма. Его читатель, как отмечалось выше, должен был прийти к выводу, что верное рассмотрение установлений предков приводит человека к познанию тех же истин, к которым пришла современная философская мысль.

Оценить характер «*Antiquitates rerum divinarum*» позволяют не только дошедшие до нас отрывки рассматриваемого труда в передаче Августина, но и знаменитая характеристика сочинения Варрона во введении ко второй редакции «Учения академиков» Цицерона:

Sunt [...] ista Varro; nam nos in nostra urbe peregrinantis errantisque tamquam hospites tui libri quasi domum reduxerunt, ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere. Tu aetatem patriae, tu discriptiones temporum, tu sacrorum iura, tu sacerdotum, tu domesticam, tu bellicam disciplinam, tu sedem regionum, locorum, tu omnium divinarum humanarumque rerum nomina, genera, officia, causas aperuisti (Cic. *Acad.* 9).

«Все это так, Варрон, ведь именно твои книги как бы вновь возвратили нас домой, живших доселе в своем городе чужестранцами или странниками, и дали нам наконец возможность познать, кто мы и откуда. Ведь ты раскрыл нам и возраст нашего отечества, и нашу историю, и священное право, и учения жрецов, и науку ведения военных и гражданских дел, ты дал нам описание всех местностей и городов, истолковал названия, род и смысл всех обычаев, касающихся дел божественных и человеческих» (Пер. Н.А. Федорова).

В рассматриваемом фрагменте Цицерон делает очевидный комплимент последнему крупному труду Варрона – «*Antiquitates rerum humanarum et divinarum*».

Цицерон, составив по совету Аттика вторую редакцию своего философского диалога в качестве посвящения Варрону (Cic. *Att.* XIII, 16), очень надеялся, что столь щедрая похвала придется по душе его приятелю, который, как замечал и сам великий оратор, обладал непростым характером. Обещанный

Цицерону труд всё не появлялся, честолюбивый писатель постарался стимулировать своего ученого друга. В своем прославлении литературной работы первого римского антиквара Цицерон стремился сказать именно то, что, по его мнению, желал услышать сам Варрон (Ibid. XIII, 25, 3).

Таким образом, мы согласны с устоявшимся пониманием «*Antiquitates rerum divinarum*» как антикварно-теоретического сочинения, которое было призвано наряду с фиксацией уходящих в прошлое традиционных религиозных установлений обновить сам фундамент богопочитания, приспособив его к новой культурной ситуации. Варрон своим трудом, как утверждает Й. Рюпке, стремился создать теорию римской религии.²²⁷ Подобное стремление римского автора находится в соответствии с процессом рационализации римской культуры в период конца Республики. Должно быть, Варрон, которого нередко характеризуют как романтика,²²⁸ считал, что обновленная, осмысленная и защищенная с помощью приемов греческой философии римская религия, которая была им описана во второй части «Древностей», может быть принята любым римлянином.

Каким образом необходимо воспринимать посвящение второй части «Древностей» именно Цезарю? На наш взгляд, этот жест был вызван двумя факторами. Первым является определенная симпатия, которую питал Варрон к Цезарю еще до начала Гражданской войны. Варрон должен был оценить образованность и литературный талант знаменитого полководца. Расположенность к Цезарю должна была усиливаться благодаря его «рыцарскому»

²²⁷ Rüpke J. Die Religion der Römer ... S. 136; Idem. Religion in Republican Rome ... P. 184.

²²⁸ Schanz M. Op. cit. S. 576: «Varro steht an der Grenzscheide zweier Epochen: die Republik eilt ihrem Untergang entgegen, und eine neue Staatsform steigt auf. Nicht alle können in solchen Zeiten der neuen Ordnung der Dinge folgen und wenden ihren Blick von der trostlosen Gegenwart auf die glorreiche Vergangenheit zurück; wir nennen sie Romantiker, und jedes Volk kennt sie. So war auch Varro»; Latte K. Op. cit. S. 292: «Wie bei allen Romantikern mischt sich bei ihm die Bewunderung für die Vergangenheit mit der Willkür gewaltsamer Umdeutung»; Wendland P. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum. 4 Aufl. von H. Dörrie. Tübingen, 1972. S. 142: «Romantische Velleitäten, ein phantastischer Zug zu abenteuerlichen und überlebten Gebilden des Glaubens, antiquarischer Sammeleifer und nüchterner Rationalismus haben zusammengewirkt, um ein höchst kompliziertes Ganzes zu schaffen, das doch nur durch äußeren Schematismus zusammengehalten wird, dessen sich kreuzende Tendenzen auseinanderstreben.»; Cancik H. Römische Religion: Eine Skizze // Römische Religion im Kontext: Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze I / Hrsg. von H. Cancik-Lindemaier. Tübingen, 2008. S. 57: «Die Furcht, sein altes Rom werde jetzt dem Vergessen anheimfallen, die letzten Spuren (*vestigia*) der alten Kulte, die er gerade "noch" wahrnehmen kann, könnten jetzt verlöschen, ist der Antrieb einer Forschung, die mit den Stichworten 'romantisch' und 'restaurativ' nur unzureichend beschrieben ist».

поведению после всех одержанных побед. Второй, более значимой причиной посвящения могла быть надежда Реатинца на реформаторскую деятельность нового властелина Рима, проводимую в консервативном, реставрационном ключе. Монументальный труд Варрона, дышащий уважением к нравам предков, мог послужить настоящим кладезем информации для практического возвращения к истокам. Примечательно, что именно в таком ключе «*Antiquitates rerum humanarum et divinarum*» оказались использованы в эпоху Октавиана Августа.²²⁹

Традиционный взгляд на замысел Варрона был подвергнут критике в недавней работе американской исследовательницы Л. Кроненберг «*Varro the Roman Cynic: The Destruction of the Religious Authority in the „Antiquitates rerum divinarum“*».²³⁰ Исследовательница отстаивает возможность прочтения этого труда в свете кинической насмешки Менипповых сатир. Весь труд Варрона расценивается как пародия на антикварный и философский дискурс I в. до н.э. Л. Кроненберг полагает, что прочтение «*Antiquitates rerum divinarum*» как пародийного сочинения позволяет объяснить многие странности и противоречия, отмеченные исследовательницей в дошедших до нас фрагментах.²³¹ Приведем ряд моментов, позволяющих нам отказаться от подобного понимания замысла Варрона.

Правдоподобность этого взгляда сильно умаляется отсутствием свидетельств о том, что сами древние восприняли «*Antiquitates rerum divinarum*» как пародийное сочинение. За Варроном в античной традиции прочно закрепляется титул «ученейшего из римлян» («*doctissimus Romanorum*»). Именно так характеризуют его такие авторы как Дионисий Галикарнасский (*Ant. Rom.* II, 21), Квинтилиан (X, 1,95), Авл Геллий (*Gell. NA* IV, 16,1), и, наконец, Августин (*Aug. Civ.* 6, 2). Подобное почтение к фигуре Варрона, а также доверие к его энциклопедическим трудам не могло возникнуть, если бы Реатинец перенес манеру Менипповых сатир на свои зрелые творения. Молчание авторов о

²²⁹ Latte K. Op. cit. S. 293; Rüpke J. Op. cit. 185.

²³⁰ Kronenberg L. Op. cit.

²³¹ Ibid. P. 309.

пародийности одного из главных трудов Варрона не может быть объяснено тем, что вышеназванные авторы вовсе не читали рассматриваемый труд (или не смогли его понять), но повторяют хвалу Цицерона.²³² Также трудно поверить в то, что Цицерон мог не заметить скрытой иронии в «Древностях» энциклопедиста.

Августин эксплицитно выражает свою уверенность в том, что Варрон писал с полной серьезностью:

iste, inquam, vir tantus ingenio tantusque doctrina, si rerum velut divinarum, de quibus scripsit, oppugnator esset atque destructor easque non ad religionem, sed ad superstitionem diceret pertinere, nescio utrum tam multa in eis ridenda contemnenda detestanda conscriberet (Aug. *Civ.* VI, 2).

«И если бы этот муж, – утверждаю я, – обладающий таким дарованием и такой учёностью, стал врагом и разрушителем вещей якобы божественных, о которых он пишет, если бы он говорил, что вещи эти относятся не к религии, но к суевериям, то я не уверен, написал бы он столь многое заслуживающее осмеяния, презрения и отречения».

Не стоит забывать, что Августин, будучи в начале своего жизненного пути ритором в Карфагене и в Риме,²³³ был замечательным знатоком латинской литературы. Но рассматриваемый труд представляется ему далеким от сатиры или пародии. Серьезное же отстаивание римской языческой религиозности, подкрепленное многочисленными примерами, не могло не вызвать у христианского богослова стремления к «осмеянию, презрению и отречению».

На наш взгляд, единственная дошедшая от древних авторов характеристика Варрона, которая могла бы поддержать гипотезу Л. Кроненберг, принадлежит Мавру Сервию Гонорату, грамматiku IV – V вв. н.э., знаменитому комментатору Вергилия. Эта характеристика Варрона была приведена в

²³² Ibid. P. 308.

²³³ Альбрехт М. фон. История римской литературы / Пер. с нем. А.И. Любжина. Т III. М., 2005. С. 1805-1806.

комментарии к одному из стихов «Энеиды»:²³⁴

FRETI PIETATE iste quidem hoc dicit; sed Varro, ubique expugnator religionis, ait, cum quoddam medicamentum describeret, „ut solent Hirpini, qui ambulaturi per ignes, medicamento plantas tingunt“ (Serv. *Aen.* XI, 787).

«Полагаясь на благочестие – он [Вергилий] именно так и говорит [т.е. его слова нужно понимать буквально]; но Варрон, повсюду ниспровергатель религии, сообщает, когда он описывает некое лечебное средство: «Как имели обыкновение гирпины, которые, собираясь пройти сквозь огонь, смазывают ступни особым средством»».

Сервий передает рационалистическое объяснение Варроном способности гирпинов проходить по раскаленным углям. Речь идет об обряде жрецов Аполлона Соранского, локального божества, центром почитания которого была гора Соракта.²³⁵ Плиний Старший отзываясь об этих жрецах как о продолжающих существовать и в его время (I в. н.э.); в частности, он сообщает, что по постановлению сената гирпины освобождены от военной службы и иных повинностей (Plin. *HN* VII, 19). Быть может, оценка Сервия была верна? Разве не находится в противоречии стремление утвердить традиционные римские формы почитания божеств с разглашением тайн проведения религиозного обряда, целью которого было продемонстрировать присутствие божественных сил?²³⁶ На наш взгляд, не стоит примыкать к предложенной Сервием характеристике. Для автора V века, века триумфа христианства, стремление к рационализации чудесного виделось тождественным разрушению богопочитания, основой которого является вера.²³⁷ Варрон же оставлял всегда за собой право на объяснение явлений религиозной жизни при том условии, что он непременно

²³⁴ «Varro, ubique expugnator religionis» – именно такой эпиграф предпослала Л. Кроненберг своей статье.

²³⁵ Vergil. *Aeneid* Book XI / Ed. by K.W. Gransden. Cambridge, 1991. P. 135-136.

²³⁶ Vergil. *Aeneid* 11 / Commentary by N. Horsfall. Leiden/Boston, 2003. P. 421.

²³⁷ Исследователи не находят в творчестве комментатора сведений о принятии им христианства: Wessner P. *Servius (Grammatiker)* // RE. Zweite Reihe, Bd. 2. Stuttgart, 1923. Sp. 1836. В то же время, невозможно отрицать тот факт, что новое духовное движение сильнейшим образом повлияло на всю интеллектуальную культуру поздней античности. Юлиан Отступник, бывший непреклонным противником христианской веры, имел в своих взглядах на богопочитание намного больше общего с современными ему христианами, чем с римскими сенаторами I в. до н.э.

стал бы отправлять одобренные государством культы. Стоит также отметить, что обсуждаемый культ не был частью государственной римской религии, но был локальным культом.

Кратко остановимся на тех фрагментах «*Antiquitates rerum divinarum*», содержание которых, по мнению Л. Кроненберг, противоречит традиционному способу интерпретации труда Варрона. Американская исследовательница отмечает, что в рассмотренном нами выше RD I fr. 3 Варрон вместо того, чтобы рационализировать силы богов римского пантеона и представить их в качестве проявлений единого бога стоиков, низводит их до сугубо практических сфер.²³⁸ Трудно спорить с тем, что в данном фрагменте Варрон стремился выразить практическую пользу от обладания знанием о божествах (cf. *ibid*: «*a quo quid utensile petere possit*»; «*eo modo nulli dubium esse asserens ita esse utilem cognitionem deorum*»). На наш взгляд, автор «Древностей» рассуждает здесь с позиции представителя гражданской теологии. Находясь в рамках третьего рода теологии, он апеллирует к традиционному римскому пониманию взаимоотношения с божествами, которое строится на взаимовыгодных основаниях и основы которого осмысляются римлянами с помощью юридических категорий.²³⁹ Правильность знаменитой формулы «*do, ut des*» выражена, в том числе, и тем, что римская нравственная категория «*fides*» регулировала как взаимоотношения с миром богов,²⁴⁰ так и гражданские правоотношения, в том числе проведение коммерческих операций.

Исследовательница останавливается на рассмотрении RD I fr. 21:

multa esse vera, quae non modo vulgo scire non sit utile, sed etiam, tametsi falsa sunt, aliter existimare populum expediat, et ideo Graecos teletas ac mysteria taciturnitate parietibusque clausisse.

²³⁸ Kronenberg L. Op. cit. P. 321.

²³⁹ Wissowa G. Die Varronischen di certi und incerti // Hermes. Bd. 56, H. 2, 1921. S. 120.

²⁴⁰ Koch C. Pietas // RE. Hbbd. 39. Stuttgart, 1941. Sp. 1221-1222.

«Много есть истинного, что толпе знать не полезно, и даже лучше, чтобы при всей ложности таких вещей простой народ думал о них иначе. Потому и греки окружили стеной молчания свои таинства и мистерии».

С точки зрения Л. Кроненберг, Варрон умышленно нарушает утвержденные им самим нормы, рассуждая в своем пространном сочинении о секретах, последних основаниях римской религии, рационализируя культы.²⁴¹ На наш взгляд, подобная позиция Варрона может быть объяснена характером адресата его трудов. Как мы уже отмечали выше, свои энциклопедические сочинения Варрон создавал для читателя из самого верхнего слоя римского общества. Сочинение могло быть прочитано и воспринято в своей полноте лишь публикой самого высокого ранга. Узкий круг читателей предполагал и Цицерон, публикуя свои скептические трактаты на религиозные темы.²⁴²

Кроме того, Л. Кроненберг как признак интеллектуальной пародии расценивает также непоследовательные и противоречивые этимологии Варрона.²⁴³ Здесь мы сталкиваемся с непониманием особого характера древнеримской религии, который глубоко отличен от христианского. Центром был обряд, именно он был неоспоримой данностью, которую оставалось лишь принять к исполнению. Любые же интерпретации (в том числе и этимологические) как самих обрядов, так и природы божеств были свободными умозрительными рассуждениями, которые не должны были соответствовать каким-либо догматам. Как замечает Д. Шайд, эти интеллектуальные построения не имели потребности в абсолютной связности: «Идеал [...] заключался в изобилии предположений, а не в устранении «ложных» объяснений».²⁴⁴

Таким образом, мы находим концепцию о сатирической природе «*Antiquitates rerum divinarum*» неверной. Читатель, впрочем, должен быть только благодарен Лии Кроненберг. Предположение исследовательницы позволило не только еще раз проверить устоявшуюся точку зрения на цели и характер второй

²⁴¹ Kronenberg L. Op. cit. P. 317-318.

²⁴² Brunt P.A. Op. cit. P. 195.

²⁴³ Kronenberg L. Op. cit. P. 326.

²⁴⁴ Шайд Д. Религия римлян. С. 178.

части «Древностей», но и продемонстрировало в итоге широту таланта Марка Теренция Варрона, которому удавалось создавать и насмешливые Менипповы сатиры, и серьезные антикварные сочинения, призванные обосновать римскую религиозность на теоретическом уровне.

II.3. Структура «*Antiquitates rerum divinarum*»

Варрон уделял большое внимание композиционной структуре своих произведений. При работе с внушительным числом сведений о римской древности крайне необходимой становилась систематизация материала. Варрону удавалось, как, быть может, никакому другому автору, последовательно выделять общие темы, по каждой из которых он был готов представить богатейшее собрание всевозможных частных фактов.

Исследователи творчества Варрона при изучении структуры «*Antiquitates rerum divinarum*» вновь должны обращаться к сочинению «О Граде Божьем» Августина (Aug. *Civ.* VI, 3 = RD I fr. 4). Именно благодаря христианскому писателю мы имеем изложение содержания рассматриваемого труда Варрона, снабженное подробным комментарием. Римский полимат, как сообщает Августин, составил всего сорок одну книгу «Древностей»: двадцать пять книг он уделил человеческим делам, божественным же шестнадцать.²⁴⁵ Каждый из разделов «Древностей» делился в дальнейшем согласно особому принципу на четыре части. Последовательно раскрывались следующие темы: кто действует, где действует, когда действует, чем занимаются («*qui agant, ubi agant, quando agant, quid agant*»). Первая часть «Древностей» (25 книг) состояла в итоге из пяти частей: вводная книга, первые шесть книг о людях («*de hominibus*»), вторые о местах («*de locis*»), третьи о временах («*de temporibus*»), и, наконец, четвертые о делах («*de rebus*»).

²⁴⁵ Именно это точное указание Августина позволяет скорректировать закрашившуюся в каталог Иеронима ошибку о 45 книгах «Древностей».

Августин, перейдя к структуре второй части «Древностей», замечает, что «в делах божественных им (Варроном – А.З.) все та же форма членения («eadem divisionis forma») постоянно сохранялась, насколько она относилась к тому, что для божеств должно исполнять». Далее следует краткое обоснование возможности применения подобного членения материала к новой теме. Это обоснование должно было содержаться в самом сочинении Варрона: «Ведь священнодействия отправляются людьми в (определенных – А.З.) местах и в (определенное – А.З.) время».²⁴⁶ Таким образом, уместным становится сведение всего многообразия вопросов к тем же четырем разделам: «кто совершает, где совершает, когда совершает, что совершает».²⁴⁷ Заключительные три книги посвящены богам, ведь необходимо показать, для кого отправляются все культы (quibus exhibeant). Начинались «Antiquitates rerum divinarum», так же как и первая часть «Древностей», с вводной книги.

Наибольший интерес проявил Августин ко второй части труда Варрона. Именно поэтому после краткого указания на принцип композиционного членения «Antiquitates rerum divinarum» следует уже более подробное изложение структуры рассматриваемого труда энциклопедиста. Приведем интересующий нас отрывок:

Quo absoluto consequenter ex illa quinquepartita distributione tres praecedentes, qui ad homines pertinent, ita subdiuisit, ut primus sit de pontificibus, secundus de auguribus, tertius de quindecimviris sacrorum; secundos tres ad loca pertinentes ita, ut in uno eorum de sacellis, altero de sacris aedibus diceret, tertio de locis religiosis; tres porro, qui istos seqvuntur et ad tempora pertinent, id est ad dies festos, ita, ut unum eorum faceret de feriis, alterum de ludis circensibus, de scaenicis tertium; quartorum trium ad sacra pertinentium uni dedit consecrationes, alteri sacra privata, ultimo publica. Hanc velut pompam obsequiorum in tribus, qui restant, dii ipsi seqvuntur extremi, quibus iste universus cultus inpensus est: in primo dii certi, in secundo incerti, in tertio cunctorum novissimo dii praecipui atque selecti (Aug. *Civ.* VI, 3).

²⁴⁶ «Exhibentur enim ab hominibus in locis et temporibus sacra».

²⁴⁷ «qui exhibeant, ubi exhibeant, quando exhibeant, quid exhibeant».

«По окончании этой вводной книги Варрон так подразделил три относящиеся к людям книги, которые согласно этому пятичленному разделению оказались предшествующими, что первая из них была о понтификах, вторая об авгурах, третья о жрецах священнодействий. Вторые три, относящиеся к местам, так подразделил, что в первой из них говорил о святилищах, во второй о храмах, в третьей о священных местах. Далее три, которые следуют за прошлыми книгами и относятся ко временам, т.е. к праздничным дням, так подразделил, что одну из них написал о праздниках, вторую о цирковых играх, третью о театральных представлениях. Первой книге из четвертой тройки, относящейся к священнодействиям, уделил обряды посвящения, второй – частные священнодействия, последней же – общественные. За этой словно бы процессией служений в тех трех книгах, что остаются, следуют замыкающими сами боги, которым всё это почитание и посвящено; в первой книге известные божества, во второй неизвестные и в третьей, она же последняя из всех, божества особенные и избранные».

Представленная Августином последовательная систематизация материала о религиозных институтах римской державы изумляет. Варрону принадлежит убедительная попытка представления многообразных сторон религиозной жизни его народа в рамках отдельных тематических рубрик. Им была создана именно энциклопедия, включавшая в себя богатейшую антикварную информацию. Мы должны предположить, что Варрон не предназначал свое произведение для полного прочтения. Читатель, находившийся в поисках сведений на интересующую его тему, должен был иметь возможность перейти непосредственно к важному для него разделу. Информация о содержании каждой из частей «Древностей», следовательно, должна была содержаться в первых, вводных книгах. Такой же манеры Варрон придерживался и в других своих сочинениях: мы обладаем схожими местами в труде «О латинском языке» (V, 1; 10; VII, 5; 109; VIII, 24) и в сочинении «О сельском хозяйстве» (I, 1,11; 5,2; III,

1,9).²⁴⁸ Автор «О Граде Божьем», предположительно, предоставил читателям пересказ той информации, которая содержалась уже в самом труде Варрона.²⁴⁹

Энциклопедический характер «*Antiquitates rerum divinarum*» вкупе с большим объемом негативно повлияли на сохранность текста. Сочинение Варрона целиком читалось в последующие века крайне мало, использовалось же скорее как справочник. Со II в. н.э. образованные люди и вовсе продолжали знакомиться с материалом Варрона через труды, авторы которых, скомпилировав сочинения Варрона, представили тенденциозную подборку свидетельств на строго определенную тему.

Четырехчастная схема деления материала, на которой покоятся обе части «Древностей» (для «*Antiquitates rerum divinarum*», как мы видели, схема была модифицирована добавлением пятого члена), являлась для Варрона излюбленным инструментом интеллектуального творчества. Б. Кардаунс отмечает, что рассматриваемая схема («*corpora – loca – tempora – actiones*») встречается как в первой книге «*Antiquitates rerum humanarum*» (RH XX fr. 1 Mi.), так и в более поздних сочинениях Варрона: исследователю удалось выделить три места в трактате «О латинском языке» (Var. L. V, 11; VII, 5; VIII, 12), а также одно в сочинении «О сельском хозяйстве» (Var. R. I, 5,3-4).²⁵⁰ Кроме того, замечательным образом Варрон описывал с помощью этих четырех категорий устройство пира в своей сатире «Ты не знаешь, что принесет поздний вечер» («*Nescis quid vesper serus vehat*» – Men. fr. 335). В своем классическом труде Х. Дальман указал на стоическое происхождение данного метода организации материала.²⁵¹ Таким образом, стоическая философия имела сильное влияние не только на содержание «*Antiquitates rerum divinarum*», но и на саму структуру сочинения.

²⁴⁸ M. Terentius Varro. *Antiquitates* ... S. 138.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Dahlmann H. Varro und die hellenistische Sprachtheorie. S. 36-48.

II.4. Источники Варрона

Фрагментарный характер «*Antiquitates rerum divinarum*» крайне затрудняет возможность полноценного определения как источников Варрона, так и степени их использования.²⁵² Позднейшие авторы при своем обращении к энциклопедическому труду Реатинца заимствовали необходимые для целей их собственных сочинений сведения, зачастую не указывая при этом обозначенные Варроном первоначальные источники информации. В такой ситуации нам приходится предполагать источник римского энциклопедиста. В то же время, мы не остались без непосредственных указаний: ряд полных цитат из рассматриваемого сочинения донес до нас имена использованных Варроном греческих и римских авторов.

Сразу хотелось бы отметить, что база источников Варрона была поистине впечатляющей. Христианские авторы сообщают нам о необычайной широте охвата Варроном литературных и документальных источников. Тертуллиан, обрушиваясь с критикой на языческие представления о богах, отмечает:

elegi ad compendium Varronis opera, qui rerum divinarum ex omnibus retro digestis commentatus, idoneum se nobis scopum posuit (Tert. *Ad nat.* II, 1).

«Для краткости я избрал труды Варрона, который, составив книги божественных древностей из всех бывших до него сводов, сделал себя удобной мишенью для нас».

Глубокую начитанность Варрона отмечает и Августин:

Iste igitur vir tam insignis excellentisque peritiae et, quod de illo etiam Terentianus elegantissimo versiculo ait: «Vir doctissimus undecumque Varro», qui tam multa legit, ut aliquid ei scriber vacuisse miremur; tam multa scripsit, quam multa vix quemquam legere potuisse credamus (Aug. *Civ.* VI, 2).

²⁵² Крайне полезным для рассмотрения этой непростой темы оказался раздел «Источники и метод «*Res divinae*»» в издании фрагментов Б. Кардаунса: M. Terentius Varro. *Antiquitates* ... S. 239-241.

«Итак, этот муж был настолько выдающийся и превосходный знаток, и, как коротко высказался о нем Теренциан изящной строчкой: «Варрон, муж во всех отношениях учёнейший», который столь много прочел, что удивляешься, как ему хватило времени что-либо написать; столь много написал, что с большим трудом веришь, что ему удалось прочитать кого-либо автора».

Без сомнения, мы имеем дело в этих высказываниях в определенной мере с сознательным преувеличением учености и начитанности Варрона. Тертуллиану, виднейшему христианскому апологету, было выгодно представить автора «*Antiquitates rerum divinarum*» выразителем взглядов всего языческого мира. Оправданность этого хода опиралась на использование Варроном именно всех существовавших до него сочинений, толкующих о римской религии. Стратегия полемики Августина несколько отличалась: Отец Церкви желал показать, что даже такой мудрый муж, обладавший потрясающей начитанностью, не может прийти к непротиворечивой, твердой позиции без освобождения, даруемого Святым Духом (cf. *ibid*: «*non tamen sancto Spiritu liberum*»). Замечание, что похвала христианских писателей была преувеличена, не противоречит тому факту, что своей ученостью, охватом разнообразных источников информации Варрон эту похвалу заслужил.

Даже дошедшие до нас фрагменты позволяют представить объем использованных Варроном источников. В рассуждении о классификации и происхождении богов (RD I fr. 23) автор упоминает целый ряд греческих авторов: Дионисия Стоика, Акусилая, Ксенократа Академика, Демокрита, Зенона. В своем экскурсе о Сивиллах, расположенном в посвященной жрецам священнодействий четвертой книге второй части «Древностей» (RD IV fr. 56), Варрон обращается к еще более внушительному списку греческих авторов. Так, упомянутыми оказываются Никанор, Еврипид (ссылка на пролог к трагедии «Ламия»), Хрисипп (указание на его сочинение «О Дивинации»), Аполлодор Эритриец, Гераклид Понтийский и Эратосфен. Как мы уже отмечали в первой главе, Варрон отдельно упоминает Ксенофана Колофонского (RD XVI fr. 228). В

отдельных фрагментах упоминаются имена Платона (RD I fr. 29; RD XV fr. 206) и Аристотеля (RD XIV fr. 98). Ни в одном из фрагментов рассматриваемого труда не был упомянут философский наставник Варрона – Антиох. Его прямое влияние, впрочем, может быть обнаружено в одном из фрагментов XV книги (fr. 206). Отождествление Минервы с «образцами вещей, которые Платон именуют идеями» («*exempla rerum, quas Plato appellat ideas*») восходит, по общему мнению исследователей, к философской системе Антиоха.²⁵³

Перечень римских авторов, упомянутых в наших фрагментах, оказывается более скромным. Несмотря на особое внимание Варрона к истории, которое проявило себя особенно в вводной книге, сохранилось имя лишь одного анналиста, Луция Кальпурния Пизона (RD IV fr. 56). Из поэтов зафиксировано имя Невия (Ibid.) и Помпония (RD XIV fr. 131). Отрывок из Энния оказался использованным без обозначения автора (RD XVI fr. 232). Варрон, без сомнения, часто обращался к работам своего учителя, Луция Элия Стилона. До нас дошел лишь один фрагмент, сохранивший упоминание его имени (RD XIV fr. 89). В этом фрагменте Варрон корректирует предложенную его учителем этимологию. Кроме того, по предположению Б. Кардаунса, стоит предполагать использование Варроном в качестве источников римской комедии: информация о существовании бога *Argentinus* (RD XIV fr. 193) с большой вероятностью могла быть почерпнута Варроном у какого-либо римского комедиографа.²⁵⁴

Для того чтобы гипотетически восполнить список привлеченных Варроном для написания «*Antiquitates rerum divinarum*» авторов, а также выделить наиболее активно воспринятых из них, укажем на те имена, которые чаще всего упоминались на страницах других поздних произведений этого автора. Для составления посвященных этимологии книг трактата «О латинском языке»²⁵⁵ Варрон активно обращался к стоикам, для которых вопросы этимологии находились в тесной связи с другими ключевыми элементами их системы. На сообщение Варрона о его близком знакомстве с сочинениями

²⁵³ Dahlmann H. M. *Terentius Varro ... Sp.* 1236; Blank D. *Op. cit.* P. 277; M. *Terentius Varro. Antiquitates ... S.* 244.

²⁵⁴ M. *Terentius Varro. Antiquitates ... S.* 239.

²⁵⁵ Указание на источники трактата «О латинском языке» см. в Сидорович О.В. *Указ. соч.* С. 216-217.

Клеанфа нами было указано выше (Var. L. V, 9); без сомнения, автор трактата изучил и труды «второго основателя» школы – Хрисиппа (Ibid. VI, 6; IX, 1; X, 59). Упомянутым оказывается и Антипатр Тарсийский, глава стоиков в первой половине II в. до н.э. (Ibid. VI, 2). В «De lingua Latina» Варрон вновь обращается к Платону (Ibid. VII, 37) и Аристотелю (Ibid. VII, 70; VIII, 11). Труды Аристотеля и Теофраста оказались привлечены Варроном и при написании им сочинения «О сельском хозяйстве» (Var. R. I, 1,8). По замечанию М.Е. Сергеенко, Варрон прилежно ознакомился с трудами обоих схоластов Ликия, что подтверждается рядом выписок из их трудов, а подчас и дословным переводом отдельных мест.²⁵⁶ В той же «сельскохозяйственной библиографии», содержащейся в начале первой книги сочинения, Варрон упоминает Демокрита и Ксенофонта (Ibid.).

Из сочинений римских авторов Варрон активно использовал труды Стилона (Var. L. VII, 66). Привлеченными оказываются и сочинения римских историографов: Марка Порция Катона Старшего (Ibid. VII, 58), Пизона (Ibid. V, 148; 165), а также Корнелия Сизенны (Ibid. VIII, 73). В дошедших до нас книгах встречаются имена поэтов Энния, Вольгия²⁵⁷ (Ibid. V, 55) и Валерия Сорана (VII, 58). Примечательно обращение энциклопедиста к сочинениям юристов: Муция Сцевола (Ibid. V, 83), Юния Гракхана (Ibid. V, 5; VI, 95) и Сульпиция (V, 40).

Краткое знакомство с основными литературными источниками Варрона позволяет сделать несколько наблюдений. Автор «Antiquitates rerum divinarum» использует в своей работе в первую очередь сочинения греческих авторов. Особым вниманием пользуются сочинения философов: прежде всего стоиков, но также академиков и перипатетиков. Именно на основании философских трудов выстраивается исследовательский метод и композиционная структура поздних сочинений Варрона. Философские и исторические труды греческих авторов служат также прямым источником информации о греческих богах, о культовой истории (cf. RD IV fr. 56).

Римские авторы привлекались Варроном в меньшей степени. Наиболее

²⁵⁶ Варрон. Сельское хозяйство. С. 10.

²⁵⁷ Этот автор упомянут лишь в этом месте «О латинском языке».

активно прибегает римский ученый к трудам Элия Стилона, работам анналистов (отметим особый интерес к Луцию Кальпурнию Пизону), а также сочинениям поэтов Гнея Невия и Квинта Энния. Стилон оставил не только комментарии к древнейшим латинским текстам, но и рассыпанные по различным текстам объяснения значения отдельных слов с помощью этимологии. Как показывает дошедший до нас фрагмент, Варрон уделял внимание этимологиям своего учителя, но воспринимал их с должной критичностью. Анналисты интересовали автора «Древностей» в качестве создателей связного исторического повествования, в контекст которого нередко оказывались помещены дорогие Варрону антикварные детали.²⁵⁸ Критика Кальпурнием Пизоном современных ему нравов, а также его стойкий интерес к этимологии и топографии не могли не вызывать симпатии Варрона.²⁵⁹ Римские поэты III – II вв. до н.э. привлекали исследователя архаичностью языка. Менее активное использование Варроном литературных произведений римских авторов объясняется тем, что всю полноту сведений о государственном культе он черпал из другого типа источников.

Речь идет о документальных источниках, которые представлены прежде всего записями различных римских жреческих коллегий. Именно на них в наибольшей степени опирался Варрон. Так, в качестве одного из своих источников о богах традиционной римской религии Варрон называет индигитаменты (RD XIV fr. 87). Под этим термином должно понимать составленные понтификами книги для верного обращения к божествам, которые содержали кроме самих формул призыва разъяснения сущности и свойств призываемых божеств.²⁶⁰ Понтифики составляли индигитаменты для нужд всех государственных жрецов. Жреческие документы других коллегий не называются в дошедших до нас фрагментах «*Antiquitates rerum divinarum*», но нас вновь может выручить обращение к трактату «О латинском языке». В книгах этого сочинения Варрон обращается к законам XII таблиц (Var. L. V, 140), сочинениям коллегии авгуров (Ibid. VII, 66), гимнам салиев (Ibid. IX, 61), комментариям

²⁵⁸ Rawson E. The first Latin Annalists // *Latomus*. T. 35, Fasc. 4, 1976. P. 696, 717; Idem. *Intellectual Life ...* P. 218.

²⁵⁹ Альбрехт М. фон. Указ. соч. С. 424.

²⁶⁰ Wissowa G. Op. cit. S. 122.

магистратов (Ibid. VI, 86; 88). Стоит отметить, что интерес к подобного рода документам проявлял уже Элий Стиллон: грамматик составил комментарий к законам XII таблиц и гимну салиев. Варрон не только был хорошо знаком с исследованными его учителем документами, он, без сомнения, унаследовал интерес Стиллона к такого рода источникам. Уместным кажется предположение, что отмеченные в сочинении «О латинском языке» источники были привлечены Варроном также и для написания обеих частей «Древностей». Третья книга «*Antiquitates rerum divinarum*», посвященная авгурам, без сомнения должна была содержать информацию из записей этой коллегии.

В качестве источника должен быть обозначен и личный опыт Варрона. Не стоит забывать, что римский ученый, обладавший потрясающей любознательностью, был включен в живую ткань римской культуры. Такой ценитель старины, как Варрон, не мог не обращать внимания на многочисленные храмы, святилища, алтари и статуи, которыми был богат как Рим, так и любой другой значительный античный город. Особенно полезными могли оказаться для исследователя посвященные надписи. Варрон на протяжении всей своей жизни участвовал в религиозных обрядах, включенных в культ традиционных римских богов. Как и Цицерон, он происходил из провинциального города, население которого хранило почтение к нравам предков. Приобщение к римской религии начиналось в детстве, через почитание богов-покровителей семьи и родного дома: Весты, Пенатов, Лара, Геня. Варрон занимал различные магистратуры (вершиной его *cursus honorum* стала должность претора), руководил войском, а значит, отправлял культ богам всей общины, обращался к практике дивинации. Варрон проявлял интерес и к греческим мистерияльным культам: судя по уверенному толкованию природы Великих богов Самофракийских мистерий, ученый был в них посвящен (cf. RD XV fr. 205-207).²⁶¹ Вдобавок ко всему, мы можем не сомневаться, что в числе его знакомых было множество членов различных римских жреческих коллегий. Как минимум имя одного такого знакомого хорошо известно, — это Цицерон, являвшийся членом

²⁶¹ Такое предположение высказывает ряд исследователей. См.: M. Tulli Ciceronis de natura deorum libri III / Ed. by A.S. Pease. Darmstadt, 1968. P. 521; M. Terentius Varro. *Antiquitates* ... S. 221.

коллегии авгуров. По предположению Цихориуса,²⁶² сам Варрон занимал должность жреца священнодействий. У нас нет возможности проверить это предположение. Стоит, однако, заметить, что у исследователей нет необходимости постулировать членство Варрона в данной жреческой коллегии: даже без предполагаемого членства в коллегии жрецов священнодействий у него было более чем достаточно источников для понимания и интерпретации римской религии.

²⁶² Cichorius C. *Op. cit.* S. 198-200.

Глава III. Римская религия в изображении Варрона

Установив исходные пункты исследования Варрона, структуру и источники его сочинения, мы можем перейти непосредственно к характеристике изображения Варроном римской религии. В рамках данной главы нас особенно будут интересовать проявленные в «*Antiquitates rerum divinarum*» тенденции описания римской религии. Одна часть этих тенденций является общей для большинства античных авторов, рассуждавших на тему религии римлян; другая же является характерной чертой взгляда одного Варрона.

III.1. Римская религия как установление общины

Во второй главе нашей работы мы уже обращались к важному фрагменту Варрона (RD I fr. 5),²⁶³ в котором римский энциклопедист обосновывал предшествование общинных институтов религиозным установлениям. Римский ученый с полной определенностью утверждал, что культ богов появляется уже после создания первых общин. Тот факт, что боги и соответствующие им культы вводились людьми в определенный момент истории Города, не означал для Варрона фиктивность богов традиционной религии. Рассмотрим ближе, как представлял себе этот процесс римский автор.

В римском государстве культы отдельным богам устанавливались представителями гражданской общины. Судя по сохранившимся фрагментам, вводная книга «*Antiquitates rerum divinarum*» содержала краткий очерк истории римской религии, в котором достаточно подробно рассматривалось установление новых культов разными представляющими общину лицами. Хронологическими рамками этого очерка, насколько позволяют нам судить

²⁶³ См. с. 64 настоящей работы.

источники, являлась вся история существования Города. Повествование начиналось с момента основания Рима (такое предположение согласуется с высказанной Варроном идеей о существовании *civitas* как об условии появления религии) и завершалось новейшим для Варрона временем. Последними упомянуты события консульства Луция Кальпурния Пизона Цезонина и Авла Габиния, которое пришлось на 58 г. до н.э. (RD I fr. 46a – 46b).

При этом стоит еще раз отметить последовательный римоцентризм Варрона. В 16 книг второй части «Древностей» Варрон концентрируется на религии гражданской общины города Рима, а не какого-либо другого города ойкумены. Не были эти книги и рассуждениями о природе богов. Эта особенность подхода Варрона проясняет для нас необходимость установления именно таких хронологических рамок исследований, которые тождественны времени жизни самого города. Без сомнения, Варрон понимал, что римляне не были первым народом, который начал именовать различные проявления единого бога и вводить этих богов в своей государственный пантеон. В трактате «О латинском языке» мы встречаем упоминание Варрона о том, что он постарался прикоснуться к языку мифического царя Латина:

Volui praeterire eos, qui poetarum modo verba ut sint ficta expediunt. Non enim videbatur consentaneum quaerere me in eo verbo quod finxisset Ennius causam, neglegere quod ante rex Latinus finxisset, cum poeticis multis verbis magis delecter quam utar, antiquis magis utar quam delecter (Var. L. V, 9).

«Я хотел превзойти тех, кто излагает лишь то, как созданы слова поэтов. Ведь не кажется разумным, чтобы я, отыскивая основание в том слове, что создал Энний, пренебрегал тем, что уже прежде создал царь Латин, так как я многочисленными поэтическими словами больше наслаждался, чем пользовался, древними же больше пользовался, чем наслаждался».

Таким образом, Варрон связывал изначальное создание важнейших слов латинского языка с фигурой древнего италийского царя. В числе этих слов

содержались, как нам представляется, и имена первых римских богов. Можно было бы предположить, что упоминания о Латине и, возможно, иных древнейших царях Лация, содержалось в первой книге «*Antiquitates rerum divinarum*», но не дошло до нас из-за фрагментарного характера источника. Однако это маловероятно ввиду не только римоцентризма Варрона, но и характера свидетельств о первых римских царях.

Первым из упомянутых во фрагментах устроителей римской религии оказывается, как уже было отмечено, сам основатель Города, Ромул. Первый римский царь установил, по сообщению Варрона, для римлян следующих богов: Януса, Юпитера, Марса, Пика, Фавна, Тиберина и Геркулеса (RD I fr. 35).²⁶⁴ Этот сконструированный Варроном ряд не предполагает вклада более древних царей-законодателей. Именно Ромулу приписал Варрон введение важнейших и – что в нашем вопросе, быть может, существеннее – наиболее древних богов римского пантеона. Примечательно, что древний бог Янус занял в этом небольшом списке подобающее ему первое место (cf. RD XVI fr. 231).²⁶⁵ В древнеримской религии молитва группе богов начиналась по обыкновению именно с призвания Януса, бога начала.²⁶⁶ За ним Варрон помещает Юпитера, главнейшего бога римлян, центральную фигуру Капитолийской триады. За отцом богов следует столь важный для римлян Марс, защитник всей общины квиритов, покровитель военных походов и охранитель родных полей.²⁶⁷ Фигуры следующих трех божеств, – Пика, Фавна и Тиберина, воспринимались римлянами в качестве стародавних, традиционных божеств, которые были включены в национальный миф о жизни в Лации до создания самого Города.²⁶⁸ Геркулес призван был указать на еще одну знаковую для мифологизированного исторического

²⁶⁴ «(Romulus) constituit Romanis deos Ianum Iovem Martem Picum Faunum Tiberinum Herculem». Необходимо заметить, что Августин, пересказавший часть исторического очерка Варрона, не сохранил для нас перечень всех богов, приписанных Ромулу. Нахождение Януса во главе списка позволяет нам предположить, что Августин привел начало перечня Варрона.

²⁶⁵ «ad eum (sc. Ianum) dicuntur rerum initia pertinere».

²⁶⁶ Краткий обзор античной традиции о Янусе см. в работе А.Н. Грешных: Грешных А.Н. Предание о царе Янусе в античной традиции // Новый исторический вестник. 2009, №1. С. 5-13.

²⁶⁷ Сморчков А.М. Коллегия арвальских братьев // Жреческие коллегии в Раннем Риме: К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права / Отв. ред. Л.Л. Кофанов. М., 2001. С. 235.

²⁶⁸ Штаерман Е.М. От религии общины к мировой религии. С. 112-113. Тиберин как один из легендарных царей – Liv. I, 3,8. Cf. Wissowa G. Tiberinus // Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie / Hrsg. von W.H. Roscher. Bd. V. Dritte Nachdruckauflage. Hildesheim – New York, 1992. Sp. 932-935.

сознания римлян фигуру, а именно на выходца из Аркадии Эвандра, который, согласно преданиям, первым заселил Палатин (Dion. Hal. *Ant.Rom.* I, 79; Verg. *Aen.* VIII, 335) и установил на нем культ греческому богу Гераклу (Liv. I, 7,8-14; Ovid. *Fast.* I, 543f.; Dion. Hal. *Ant.Rom.* I, 40; 42).²⁶⁹

Примечательно, что образ Ромула был сконструирован Варроном иначе, чем у Тита Ливия (Liv. I, 7-16) или Плутарха (Plut. *Rom.*). В повествованиях обоих авторов упор оказывается сделан непосредственно на самом основании города, его расширении и упорядочивании с помощью определенных государственных установлений. Все преобразования в религиозной сфере оба автора приберегают для Нумы Помпилия. В этом отношении известную противоположность являет описание деятельности Ромула у Дионисия Галикарнасского во второй книге «Римских древностей». После описания установленного Ромулом государственного устройства греческий автор подробно останавливается на деятельности первого царя в религиозной области (*Ant.Rom.* II, 18-23). Приводя сообщение о том, что Ромул ввел 60 жрецов, в обязанности которых входило совершение обрядов за всю общину, Дионисий сообщает, что он повторяет то, что написал Варрон в своих «Древностях» (Ibid.. II, 21,2). Значит, римский ученый сообщает в первой книге «*Antiquitates rerum divinarum*» не только об установлении богов Ромулом, но и о создании определенной жреческой структуры. Примечательным образом отражает греческий историк и идею Варрона о введении ряда богов самим Ромулом. Дионисий следующим образом описывает проведение Ромулом обряда ауспий: «Он начал молиться царю Юпитеру и другим богам, которых он сделал покровителями колонии» (Ibid. II, V, 1).²⁷⁰ Боги во главе с Юпитером оказываются призваны в Рим самим Ромулом; их владычество обусловлено волей гражданского коллектива, выразителем которой в тот момент являлся царь. На наш взгляд, это небольшое замечание Дионисия, находящееся в согласии с воззрениями Варрона, позволяет предполагать определенную

²⁶⁹ Weizsäcker P. Euandros // Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie / Hrsg. von W.H. Roscher. Bd. I,1. Dritte Nachdruckauflage. Hildesheim – Zürich – New York, 1993. Sp. 1393-1395.

²⁷⁰ «εὐχέτο Διὶ τε βασιλεῖ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς, οὓς ἐποιήσατο τῆς ἀποικίας ἡγεμόνας».

зависимость греческого историка от сочинений Реатинца и в этом пункте.

Варрон в трактате «О латинском языке» упоминает о словах, унаследованных от царя Ромула (Var. *L. V*, 9).²⁷¹ Таким образом, Ромул был также причастен к дарованию имен. При этом Варрон, на наш взгляд, полагал, что почитание богов в Лации начинается ранее их установления в качестве исконно римских. Заслуга Ромула не в том, что он первым именовал богов (это сделали более древние цари, такие, как легендарный Латин), а в установлении их в качестве богов всей общины.

Приведенный Варроном ряд установленных Ромулом богов отличается не только их древность или значение, но в определенной мере и функция. Все названные божества мыслились как защитники общины, покровители правящих царей, помощники на войне. Известную противоположность в этом отношении являют божества, установленные соправителем Ромула, Титом Тацием. Согласно Варрону, царь сабинян ввел следующих богов: Сатурна, Опе, Солнце, Луну, Вулкана, Свет и Клуакину (RD I fr. 36). Следует учитывать, что и в данном месте Августин не приводит весь созданный Варроном список. Христианский автор обрывает свой пересказ на божестве Свет и замечает: «И каких угодно других Тит Таций добавил, среди которых также богиню Клуакину» (Aug. *Civ.* IV, 23)²⁷². Впрочем, даже неполный перечень введенных царем сабинян богов позволяет предположить приписываемую Титу Тацию роль. В противовес Ромулу, который в непростые для первых жителей Города времена положил начало почитанию богов-покровителей общины, победоносной войны и власти, Тит Таций установил культы богов, отвечающих за благополучное земледелие, которое должно было вести к материальному процветанию. Сатурн понимался Варроном как выражение общего принципа осеменения (RD XVI fr. 239-247), Опе как богиня плодородия (RD XVI fr. 268). Толкование Солнца и Луны как необходимейших для земледельческих работ богов зафиксировано в одном уже рассмотренном нами фрагменте «*Antiquitates rerum divinarum* (RD I fr. 26; cf. Var.

²⁷¹ «An non potius mea verba illa quae hereditate a Romulo rege venerunt quam quae a poeta Livio relictæ?».

²⁷² «Titus Tatius addidit Saturnum, Opem, Solem, Lunam, Vulcanum, Lucem et quoscumque alios addidit, inter quos etiam deam Cluacinam».

R. I, 1,5).²⁷³

Переход Варрона к Титу Тацию, следующему после Ромула устройтелю государственного культа, позволяет нам кратко обратиться к рассмотрению знаменитой «сабинской темы» Варрона. Исследователи уже давно отметили особую расположенность этого автора ко всему, связанному с сабинянами.²⁷⁴ Симпатия, проявляющая себя в желании подчеркнуть значимость сабинского племени для общеримской истории, служит, в частности, аргументом для подтверждения общей позиции исследователей, согласно которой родиной Варрона являлся сабинский город Реата.²⁷⁵ Тит Таций в изображении Варрона становился, по сути, вторым основателем Города, ведь именно этот сабинский царь вводит отвечающих за земледелие божеств.

С не меньшей силой должна была звучать «сабинская тема» и в повествовании Варрона о знаменитом Нуме Помпилии, втором римском царе. Августин в 23 главе четвертой книги «О Граде Божьем» высказывает недоумение, что римляне так долго не почитали богиню Счастье (Felicitas): «Почему Нума прибавил столько богов и богинь, но не её? Или, быть может, он не смог её разглядеть в такой толпе?» (Aug. Civ. IV, 23).²⁷⁶ Христианский автор, не приводя имени конкретных богов, введенных Нумой, подчеркивает их большое число.

Очевидно, Варрон приписал Нуме не только введение новых культов. В римской исторической традиции этот царь являлся организатором всего богопочитания, устройтелем священнодействий. Эта тема должна была быть развита также и во второй части «Древностей». Представление о том, как могла развиваться тема Нумы в рассматриваемом сочинении, может дать фрагмент Логисторика «Курион, или о почитании богов». Приведем наиболее значимую часть этого фрагмента:

²⁷³ «Solem et Lunam, quorum tempora observantur, cum quaedam seruntur et conduntur».

²⁷⁴ Dahlmann H. Op. cit. Sp. 1173; Cardauns B. Marcus Terentius Varro: Eine Einführung ... S. 9; Сидорович О.В. Указ. соч. С. 176-177; 264.

²⁷⁵ Dahlmann H. Ibid. Определение «Reatinus» впервые встречается в первой книге писем Кв. Аврелия Симмаха (ок. 345-402): «scis Terentium, non comicum, sed Reatinum illum Romanae eruditionis parentem» (Symm. Epist. I, 2).

²⁷⁶ «Ut quid Numa tot deos et tot deas sine ista (sc. addidit)? An eam forte in tanta turba videre non potuit?».

Numa [...] hydromantian facere compulsus est, ut in aqua videret imagines deorum [...], a quibus audiret, quid in sacris constituere atque observare deberet. Quod genus divinationis idem Varro a Persis dicit allatum, quo et ipsum Numam et postea Pythagoram philosophum usum fuisse commemorat. [...] Quod [...] aquam egesserit, id est exportaverit, [...] unde hydromantiam faceret, ideo nympham Egeriam coniugem dicitur habuisse [...] in illa [...] hydromantia [...] et sacra didicit, quae in libris suis pontifices haberent, et eorum causas (fr. 4 Cardauns).

«Нума [...] был вынужден заниматься гидромантией, чтобы в воде увидеть образы богов [...], от них же познать, что следует установить и соблюдать в священнодействиях. Варрон говорит, что этот вид дивинации привнесен от персов; и упоминает, что к нему прибегал и сам Нума, а позже и философ Пифагор. [...] А то, что он «выносил» (*egesserit* от *egerere* – А.З.), то есть набирал и переправлял воду, чтобы использовать её для гадания, дало основание для рассказа о том, что его супругой была нимфа Эгерия (*Egeria*). С помощью этой гидромантии он познал и священнодействия, которые имеют понтифики в своих книгах, и их причины».

На наш взгляд, приведенный фрагмент обладает первостепенной важностью. В нем оказалась отражена характерная для I в. до н.э. тенденция к рационализации исторической традиции. Это проявляет себя как в установлении истоков легенды о браке Нумы с нимфой Эгерией (делает это Варрон с опорой на этимологическое сближение), так и в верном хронологическом расположении фигуры римского царя и греческого философа. Варрон не только не следует за распространенным некогда взглядом,²⁷⁷ согласно которому Нума был учеником Пифагора, он указывает на причину, почему такой миф вообще мог возникнуть. По мнению Варрона, обоих мудрых мужей древности связывало общее обращение к гидромантии; именно использование одинаковых методов общения с божествами привело последующие поколения к идее о существовании отношений учитель-ученик между двумя легендарными персонажами.

²⁷⁷ Источником был, предположительно Энний: Glaser K. Numa Pompilius // RE. Hbhd. 33. Stuttgart, 1936. Sp. 1245-1245.

Не менее важен этот отрывок и для характеристики взгляда Варрона на проблему соотносительности естественной и гражданской теологии. Фрагмент представляет, как нам кажется, понимание Варроном того, каким образом для представителей римской общины оказался доступным тот конституирующий акт мифических царей, который был назван в трактате «О латинском языке» мистериями. Одним из вариантов проникновения в эти мистерии и была гидромантия Нумы, благодаря которой он смог установить не только новых богов и обряды, но и сами причины этих явлений. С помощью дивинации Нуме удалось познать истинных богов, т.е. выражения единого бога стоической философии, и последовать за издревле принадлежащими им именами. Именно мистерияльное установление всей обрядовой структуры древними царями и делает гражданскую теологию не фиктивной конструкцией, но, в сущности, системой, которая сближается с положениями эллинистической философии.

Каким образом, однако, устанавливали культы другие цари? Наш источник не дает прямого ответа на этот вопрос. Нам кажется уместным предположить, что в целом процесс этот был сходен с описанным выше в случае Нумы Помпилия. В этом вопросе оказывается важным свидетельство Сервия (*Serv. Aen.* III, 359). Позднеантичный комментатор приводит четыре выделенных Варроном вида дивинации: геомантию, аэромантию, гидромантию и пиромантию.²⁷⁸ Как мы видели, Варрон рационализировал историческую традицию о связи Нумы с нимфой Эгерией и сделал римского царя адептом гидромантии. В случае же с Ромулом подобный ход сделать было еще легче. Античная традиция сохранила образ Ромула-авгура (*Dion. Hal. Ant. Rom.* II, 64; *Plut. Rom.* 12).²⁷⁹ Именно использование ауспиций позволило Ромулу основать новый город. Не кажется неоправданным предположение о том, что Варрон мог трактовать образ основателя Рима в схожем с Нумой ключе. В таком случае Ромул стал бы сторонником аэромантии. Возможно, что остальные цари устанавливали новых богов также после проведения птицегаданий. В одном из

²⁷⁸ «Varro autem quattuor genera divinationum dicit: terram, aerem, aquam, ignem – geomantis, aeromantis, hydromantis, pyromantis».

²⁷⁹ Маяк И.Л. Рим первых царей: Генезис римского полиса. М., 1983. С. 243.

фрагментов «*Antiquitates rerum divinarum*» сохранилось упоминание об обращении к ауспiciям царя Тарквиния (RD I fr. 40).

Часть исторического экскурса Варрона, таким образом, была посвящена установлению новых культов римскими царями. Мы можем не сомневаться, что энциклопедист выделил каждому из оставшихся пяти царей немалую группу божеств для призвания. Сохранившийся фрагмент, в котором упоминается деятельность Тулла Гостилия в религиозной сфере, упоминает лишь двух божеств: персонификации Ужаса и Страх (RD I fr. 39: «*Pavorem et Pallorem (sc. introduxit)*»).²⁸⁰

Источник сохранил для нас намного больше о пятом римском царе, Тарквинии Древнем. С его именем оказывается связано начало строительства главного храма Рима – храма Юпитеру Капитолийскому (RD I fr. 40; 42; RD XV fr. 205). Варрон, словно бы предвосхищая современный дискурс историков религии, рационалистически рассматривает причины забвения некогда популярного сабинского бога Суммана. В древности римляне, – сообщает Варрон, – почитали этого бога больше, чем самого Юпитера. Ситуация изменилась на противоположную как раз из-за строительной деятельности Тарквиния:

Sed postquam Iovi templum insigne ac sublime constructum est, propter aedis dignitatem sic ad eum multitudo confluit, ut vix inveniatur qui Summani nomen, quod audire iam non potest, se saltem legisse meminerit (RD I fr. 42).

«Но после того как Юпитеру заметный и величественный храм был возведен, из-за достоинства храма такая к нему стеклась толпа, что с трудом можно найти человека, помнящего, что он хотя бы читал имя Суммана, которое уже не может услышать».

²⁸⁰ Эти персонификации имеют литературное происхождение. Pallor и Pavor являются калькой имен спутников Ареса Деймоса и Фобоса. Г. Виссова предполагает, что перенос совершил Энний при рассказе о военной деятельности Тулла Гостилия. От Энния эта идея проникла в анналистику, что нашло выражение у Тита Ливия (Liv. I, 27,7): G. Wissowa. Pallor und Pavor // *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* / Hrsg. von W.H. Roscher. Bd. III,1. Dritte Nachdruckauflage. Hildesheim – Zürich – New York, 1993. Sp. 1341-1342.

Варрон, как было отмечено выше, дошел в своем кратком историческом экскурсе до современной ему эпохи. Изменения религиозной ситуации в период Республики занимали энциклопедиста, насколько позволяют нам судить источники, несколько меньше, чем процесс создания культов в царское время. Мы знаем, что Варрон, рассуждая об эпохе Республики, останавливался особо в своем повествовании на посвящении храмов новым божествам, а также на принесении обетов от имени всей общины (RD I fr. 43; 44). Кроме того, автор упоминал об изгнании консулами «отца Либеры» за пределы Италии, отражая, судя по всему, последствия знаменитого процесса о Вакханалиях (186 г. до н.э.) (RD I fr. 45).²⁸¹

Особенно Варрона интересовал процесс проникновения восточных, в первую очередь египетских, культов в Рим. Источники пересказывают отдельное место из исторического повествования Варрона, в котором он описывает изгнание иноземных культов с Капитолия (RD I fr. 46 a – b). Очевидно, симпатии автора были на стороне противников египетских божеств. Взаимоотношения последователей восточных культов с их божествами не соответствовали установленным нравами предков правилам религиозного почитания.

Беглый взгляд на исторический экскурс Варрона приводит нас к определенным выводам. Во-первых, действующим началом во взаимоотношениях общины-боги всегда является община. Именно представители общин устанавливают новые культы. Боги оказываются введены в подобие юридических отношений, в рамках которых они обязаны отвечать своим благоволением на благочестивое отправление обрядов. Стоит отметить, что понимание религии как человеческого установления было характерным ходом мысли не только для римской, но и для древнегреческой культуры.²⁸² Таким образом, Варрон отражает общую для всей античности тенденцию. Во-вторых, в экскурсе выдержан принцип историзма: Варрон ведет речь об изменяющейся во времени религиозной системе, которая оказывается

²⁸¹ Latte K. Op. cit. S. 270-272.

²⁸² Cancik H. Historisierung von Religion: Religionsgeschichtsschreibung in der Antike (Varro – Tacitus – Walahfrid Strabo) // Religionsgeschichten: Römer, Juden und Christen in römischem Reich. Gesammelte Aufsätze II / Hrsg. von H. Cancik-Lindemaier. Tübingen, 2008. S. 28-30.

подвержена порче: многие «истинные» боги предаются забвению, иноземные культы распространяют суеверия, поэты искажают народные представления об истинном богопочитании.

Важно отметить, что историзм Варрона имел своим непосредственным истоком не только отечественную, римскую традицию. Последняя, выраженная как хрониками понтификов (анналы понтификов, объединенные между 130 и 115 гг. до н.э. в «Великие анналы»),²⁸³ так и построенными с опорой на них историографическими сочинениями, сохранявшими погодный тип изложения (жанр анналистики), без сомнения, оказала сильнейшее влияние на формирование этой тенденции в творчестве Варрона. Эллинистическим истоком являлась Академия Антиоха Аскалонского. Необходимость рассматривать предмет своего исследования в рамках исторического развития была усвоена римским автором именно в ней. Для Антиоха история стала одним из инструментов доказательства своей философской правоты.²⁸⁴ Антиоху удалось возвести историческую конструкцию, легитимирующую свойственные ему догматизм и синкретизм. В противовес взгляду своего учителя Филона он выделил в истории Академии несколько периодов. Согласно его взгляду, для Платона и его преемников вплоть до Полемона был характерен как раз догматический стиль философствования. Желание объединить положения трех разных философских школ оправдывалось указанием на их общий исток. Характер обращения Антиоха к историческим свидетельствам оказал, на наш взгляд, большое влияние на Варрона.

²⁸³ Альбрехт, М. фон. Указ. соч. С. 415.

²⁸⁴ Barnes J. Op. cit. P. 74; Sedley D. Antiochus as historian of philosophy. P. 87.

III.2. Идеализация древней религии

Отмеченный нами принцип историзма, на основе которого была выстроена первая книга рассматриваемого сочинения, открывал для Варрона возможность оценки отдельных периодов существования римской религии. Необходимость возвращения к нравам предков, проповедуемая Варроном на протяжении всей жизни, нашла выражение в создании мифа об особой чистоте и истинности религии римлян древнейшего времени. В этом разделе мы постараемся рассмотреть, каким образом Варрон сконструировал этот миф, под обаяние которого попали, в том числе, и многие ученые Нового времени.²⁸⁵

Особый характер религии в самый древний период истории Рима имел в качестве своей наиболее характерной черты отсутствие изображений божеств. Августин сохранил крайне важный отрывок:

antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse. Quod si adhuc [...] mansisset, castius dii observarentur. [...] qui primi simulacra deorum populis posuerunt, eos civitatibus suis et metum dempsisse et errorem addidisse (RD I fr. 18).

«Древние римляне почитали более ста семидесяти лет богов без изображений. Если бы это до сих пор сохранилось, боги бы благочестивее почитались. [...] Те, кто первыми поставили народам изображения богов, устранили в своих государствах благоговение, и внушили ошибку».

В приведенном фрагменте заключено немало интересных деталей. Примечательно, что Варрон признает существования особого периода богопочитания не только для родного ему Рима, но для многих общин (civitatus). Этап особенной чистоты, естественности религии является, таким образом, универсальным в истории развития различных народов. Эта

²⁸⁵ Так, Г. Виссова считал верным свидетельство Варрона о существовании в течение 170 лет культа без изображений богов: Wissowa G. Römische Götterbilder // Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte. München, 1904. S. 280-281.

конструкция Варрона может восходить к стоическому представлению о свойственной каждому народу поре юности, которая проявляется в большой витальности, а также в естественности.²⁸⁶ П. Ван Нуффилен абсолютно верно, на наш взгляд, указывает на связь концепции Варрона с идеями Посидония о свойственной первобытным народам мудрости.²⁸⁷ Руководили этими народами, согласно стоическому философу, цари-философы (*Sen. Epist.* 90, 5-6). Варрон, перенимая эту идею, творчески её перерабатывает, так что в итоге с её помощью оказывается возможным описать религиозную историю римского народа.

Обращает на себя внимание положительная оценка автором благоговейного страха,²⁸⁸ который был изгнан из душ людей созданием изображений богов. До создания кумиров древние люди должны были отождествлять богов с отдельными проявлениями космоса. Благоговение и страх перед колоссальными, нередко разрушительными, силами природы сменились общением с антропоморфными изображениями богов, в котором дистанция между людьми и божественными сущностями оказалась слишком сокращена.

Варрон, при этом, был противником восточного способа отношения к божествам, в основании которого находится страх. Это отношение Варрона зафиксировано в следующем фрагменте:

cum religiosum a superstitioso ea distinctione discernat, ut a superstitioso (dicat) timeri deos, a religioso autem tantum vereri ut parentes, non ut hostes timeri, atque omnes ita bonos (dicat), ut facilius sit eos nocentibus parcere quam laedere quemquam innocentem (RD I fr. 47).

«Причем набожного человека от суеверного он отличает так: из-за суеверия богов бояться, а из-за набожности – уважают, как родителей, но не опасаются, как врагов. Он говорил, что все боги настолько добры, что они скорее пощадили бы приносящего вред, чем поразили бы невинного».

²⁸⁶ Ср. Широкова Н.С. Идеализация варваров в античной литературной традиции // Античный полис / Под ред. Э.Д. Фролова. Л., 1979. С. 124-129.

²⁸⁷ Nuffelen P. Van. Op. cit. P. 163.

²⁸⁸ В данном контексте «metus» нужно понимать именно в значении «благоговение, почтение». Cf. Pl. *Am.* 841: «deum metum, parentum amorem et cognatum concordiam». Другие примеры cf. OLD s. v. metus 4b.

Б. Кардаунс отмечает, что высказанная Варроном идея о неоспоримой благодати богов восходит к учению Платона.²⁸⁹ В таком случае богобоязненность древнейших римлян выдает в них людей, постигших ту истину о богах, которой овладели греки с помощью своей философии. Мы опять встречаемся с убеждением Варрона в соответствии нравов предков вершинам философской мысли греков.

Идеализация самого раннего периода религиозной истории Рима выражена в следующем фрагменте:

(sc. regnante Numa) nondum tamen aut simulacris aut templis res divina apud Romanos constabat. Frugi religio at paupers ritus et nulla Capitolia [...] sed temporaria de caespite altaria et vasa adhuc Samia [...] nondum enim tunc ingenia Graecorum atque Tuscorum fingendis simulacris urbem inundaverant (RD I fr. 38).

«(Когда правил Нума – А.З.) культ богов не зависел еще, однако, ни от изваяний, ни от храмов. Умеренная набожность и скромные обряды, и никаких Капитолиев [...], но временные алтари из дёрна и сосуды всё ещё из самосской глины [...]. Ведь тогда еще дарования греков и этрусков не наводнили Город ваянием изображений».

Варрон переходит к своей излюбленной позе моралиста, тоскующего по свойственной предкам простоте. Отнюдь не случайно правление Нумы оказывается своего рода кульминацией первого периода религиозной истории Рима. Это обусловлено как общим представлением о втором царе Города как о царе-жреце,²⁹⁰ так и личным стремлением Варрона возвеличить роль представителей сабинского племени в истории. Эта интенция проявлялась уже и в Менипповых сатирах. В одном из фрагментов оказываются выделенными именно заслуги Нумы: «Если Нума Помпилий смог бы увидеть, что такие вещи

²⁸⁹ M. Terentius Varro ... S. 159.

²⁹⁰ Cf. Beard M., North J., Price S. Op. cit. P. 1-3.

происходят, он бы понял, что ни малейшего следа от его установлений не может быть обнаружено» (Men. fr. 537).²⁹¹

Предположение, что мы имеем дело именно со своеобразным историческим мифом Варрона, подтверждается многочисленными упоминаниями других античных авторов о существовавших в царский период Рима статуях и храмах.²⁹² Так, Цицерон во второй книге своего трактата «О законах», представляет изображение богов не только как полезное для благочестия, но и как соответствующее нравам предков (Cic. *Leg.* II, 26). Свидетельства Овидия в «Фастах» (Ovid. *Fast.* I, 1201-1202; III, 45) могут показаться ненадежными, ведь автор составлял не энциклопедию религиозной жизни, но, следуя за Каллимахом, ученую этиологическую поэму.²⁹³ В то же время, упоминания о статуях не могут быть признаны анахронистическими лишь на основании особенностей творчества Овидия («tenerorum lusor amorum»). Для того, чтобы верно представить свой предмет в поэме, Овидий привлек широкий круг источников, в который вошли как произведения анналистов, так и труды антикваров, в том числе Варрона.²⁹⁴ Свидетельства Овидия могут быть подкреплены упоминанием Ливием глиняных статуй, украшавших крыши римских храмов (Liv. XXXIV, 4,4). С уверенностью повествует о существовании статуй божеств в царском Риме Плиний Старший (Plin. *HN* XXXIV, 33). В одном месте он передает рассказ о двух посвящениях статуй: первым описывается посвящение Эвандром статуи Геркулесу на Бычьем форуме, следом посвящение Нумой статуи богу Янусу. Ниже Плиний замечает, что, несмотря на столь ранее появление скульптур в Риме, вплоть до покорения Азии обычным делом было посвящение храмам деревянных или глиняных изображений богов. Взгляд Варрона, таким образом, является уникальным и противоречит наиболее распространенному в латинской литературе мнению. Стоит полагать, что

²⁹¹ «haec Numa Pompilius fieri si viderit, sciret suorum institutorum nec volam nec vestigium apparere». На важность этого фрагмента в данном контексте указала О.В. Сидорович: Сидорович О.В. Указ. соч. С. 264.

²⁹² Указания на свидетельства источников см. в: Штаерман Е.М. Социальные основы ... С. 8-9; Сидорович О.В. Указ. соч. С. 258-259.

²⁹³ P. Ovidius Naso. Die Fasten / Hrsg., über. und komm. von F. Bömer. Band I: Einleitung; Text und Übersetzung. Heidelberg, 1992. S. 14-15.

²⁹⁴ Ibid. S. 22-32.

подобная изолированность точки зрения автора «Древностей» объясняется её искусственностью. Мы имеем дело с историческим конструктом Варрона.

Согласно концепции Варрона, первый период римской религиозной истории завершается спустя 170 лет с момента основания Города. Варрон делает это самое раннее время эталоном, на который могли ориентироваться его современники. Эпоха первых римских царей становится своеобразным «Золотым веком», временем особенной чистоты и силы религиозного чувства. Но взгляд на это ушедшее время должен был не склонять к пессимистическому мировосприятию, но внушать веру и полагать цель.²⁹⁵ Мифическое прошлое призывало римлян эпохи конца Республики к возвращению к самой сути римского духа. На наш взгляд, Варрону удалось предвосхитить в своих поздних сочинениях умонастроение грядущей эпохи, которое во всей полноте окажется выраженным в творчестве Вергилия.²⁹⁶

III.3. Интерпретация изображений богов

Варрон связывает начало нового этапа богопочитания с именем Тарквиния Древнего. Период правления именно этого царя начинается после 170 лет почитания богов без кумиров. Весь Рим оказывается заполнен скульптурными изображениями божеств, преимущественно греческого и этрусского происхождения. На смену временным святилищам, сооружаемым из дерева и дерна, приходит роскошный храм на Капитолии (RD I fr. 40; 42; RD XV fr. 205). Для создания собственного образа Тарквиния Варрон широко использовал анналистику, в которой во многих деталях оказался описан период правления

²⁹⁵ Ср. характеристику восприятия времени римлянами, данную Г.С. Кнабе: «Ощущение того, что время содержательно, а движение его соотносено с определенными ценностями и нормами, причем соотносено так, что они сосредоточены в прошлом и задача потомков состоит в сохранении их, в постоянном корректировании по ним своего поведения, проявляется и в праве, и в общественной психологии римлян»: Кнабе Г.С. Представления римлян о времени и пространстве // Культура Рима / Отв. ред. Е.С. Голубцова. Т. 2. М., 1985. С. 144.

²⁹⁶ О религиозном плане творчества Вергилия см.: Fowler W.W. The Religious Experience of the Roman people from the Earliest Times to the Age of Augustus. L., 1911. P. 403-427 ; Altheim F. A History of Roman Religion / Trans. by H. Mattingly. L., 1938. P. 339-349.

первого царя этрусской династии. Стремление к строительству в городе, свойственное Тарквинию, отражено, среди прочих, также у Тита Ливия (Liv. I, 38, 5-7). Примечательно, что новый период религиозной жизни Рима, который завершится оплакиваемым Варроном упадком, начинается с воцарения этрусков; присоединение сабинского народа, к которому Варрон себя относил, напротив, лишь укрепило благочестивое отношение к богам.

Установление изображений божеств, не способных передать черты истинного бога,²⁹⁷ должно, согласно Варрону, приводить к необходимости верной интерпретации.²⁹⁸ Возможность правильного толкования скрытых в культовых изображениях смыслов была заложена в кумиры инициаторами их установления. Варрон, признавая троянское происхождение пенатов римского народа, считал их исконными богами Самофракийских мистерий (в Риме они оказались отождествлены с Юпитером, Юноной и Минервой).²⁹⁹ Согласно концепции Варрона, об истинной природе трех божеств знал сам строитель Капитолийского храма:

Penates esse [...] per quos penitus spiramus et corpus habemus et animi rationes possidemus; eos autem esse Iovem aethera medium, Iononem imum aera cum terra, summum aetheris cacumen Minervam. Quos Tarquinius Demarati Corinthii filius, Samothraciis religionibus mystice imbutus, uno templo et sub eodem tecto coniunxit (RD XV fr. 205).

«Пенаты есть [...] те, с помощью которых мы дышим внутри, имеем свое тело и обладаем рассуждениями ума. Они же есть также Юпитер – центр эфира; Юнона – нижний слой воздуха вместе с землей; Минерва – самая верхняя часть эфира. Тарквиний, сын Демарата Коринфского, таинственным образом

²⁹⁷ Ср. высказывание Варрона в Логисторике «Курион или о почитании богов»: «истинный бог не имеет ни пола, ни возраста, ни определенных частей тела» («verus deus nec sexum habeat nec aetatem nec definita corporis membra» – fr. 5 Cardauns)

²⁹⁸ Cancik H. The Truth of Images: Cicero and Varro on Image Worship // *Römische Religion im Kontext: Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze I* / Hrsg. von H. Cancik-Lindemaier. Tübingen, 2008. S. 117; 119.

²⁹⁹ Wissowa G. Die Überlieferung über die Römischen Penaten // *Hermes*. Bd. 22, H. 1, 1887. S. 42-52.

проникшись Самофракийскими священнодействиями, соединил их в одном храме и под общей крышей».

Но каким образом человек может приобщиться к сокрытым смыслам? Приведем пространный фрагмент, который обладает первостепенной для разбираемой темы важностью:

antiquos simulacra deorum et insignia ornatusque finxisse, quae cum oculis animadvertissent hi, qui adissent doctrinae mysteria, possent animam mundi ac partes eius, id est deos veros, animo videre; quorum qui simulacra specie hominis fecerunt, hoc videri secutos, quod mortalium animus, qui est in corpore humano, simillimus est immortalis animi; tamquam si vasa ponerentur causa notandorum deorum et in Liberi aede oenophorum sisteretur, quod significaret vinum, per id quod continet id quod continetur; ita per simulacrum, quod formam haberet humanam, significari animam rationalem, quod eo velut vase natura ista soleat contineri, cuius naturae deum volunt esse vel deos (RD XVI fr. 225).

«Древние создали образы богов, их атрибуты и украшения так, чтобы те из наблюдавших глазами, которые были посвящены в тайны учения, могли душу мира и её части, то есть истинных богов, увидеть своим разумом. Те, кто создали изображения (богов – А.З.) по человеческому образу, следовали, кажется, за той мыслью, что душа смертных, которая находится в человеческом теле, наиболее схожа с душой бессмертного. Как сосуды выставляются ради указания на божеств, и в храме Либера может быть помещен винный сосуд, который обозначает, через содержащее содержимое, вино, так и посредством статуи, которая имеет человеческую форму, обозначается разумная душа, потому что в нем (изображении – А.З.) словно в вазе обычно содержится та природа, из которой, как они утверждают, состоит бог или боги».

Итак, посвященный человек, опираясь на оставленные древними символы, может взойти к духовному созерцанию единого бога или отдельных его

проявлений. За каждой статуей оказывается сокрыта душа мира или один из её принципов.

Варрон в одном из фрагментов показал, каким образом можно интерпретировать изображения богов:

(Dicit enim) se ibi multis indiciis collegisse in simulacris aliud significare caelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat ideas; caelum Iovem, terram Iunonem, ideas Minervam (vult intellegi); caelum a quo fiat aliquid, terram de qua fiat, exemplum secundum quod fiat (RD XV fr. 206).

«Он (Варрон – А.З.) там³⁰⁰ на основании многих признаков заключил, что среди статуй одна обозначает небо, другая землю, третья же образцы вещей, которые Платон именуют идеями. Он считал, что небо должно пониматься как Юпитер, земля как Юнона, идеи как Минерва: небо, от которого что-либо становится; земля, из которой становится; образец, согласно которому становится».

Как видно из текстов обоих фрагментов, Варрон считал, что толкование является уделом высокообразованного меньшинства, для которого доступно и верное прочтение символов, и последующее философское толкование. Варрону удастся в этом пункте главное: защитить перед лицом философски образованной публики сам обычай почитания изображений богов. Эта апология вновь производится при помощи элементов теологического учения стоиков и академиков.³⁰¹

Именно для тех представителей римской элиты, которых не удовлетворяли унаследованные от предков обряды и связанные с ними традиционные смыслы, Варрон предлагает новый взгляд на отечественную религию. Новизна заключалась не только в создании философского обоснования традиционного поведения, но и в выведении на первый план индивидуального религиозного чувства. Это выражено с особой ясностью в следующем фрагменте:

³⁰⁰ Речь идет об острове Самофракия.

³⁰¹ Cancik H. Op. cit. S. 117.

dii veri neque desiderant ea (sc. sacra) neque deposcunt, ex aere autem facti, testa, gypso vel marmore multo minus haec curant; carent enim sensu; neque ulla contrahitur, si ea non feceris, culpa, neque ulla, si feceris, gratia (RD I fr. 22).

«Истинные боги и не желают их (священнодействий – А.З.) и не требуют их; боги, созданные из бронзы, из глины, из гипса или даже из мрамора, намного меньше об этом заботятся; ведь они лишены восприятия; и не навлекается никакая вина, если не совершаешь священнодействия, и никакая милость, если совершаешь».

Варрон указывает в этом фрагменте, что для истинных богов важнее всего оказывается не тщательное отправление обрядов, но нечто другое. На наш взгляд, следует предположить, что Варрон имел в виду саму жизнь человека, которая должна быть выстроена в соответствии с гармонией, характерной для всего космоса. Согласно перенятому Варроном от стоиков положению, душа человека есть часть единого божества. Человек должен, приняв замысел бога по отношению к себе, развернуть свою душу к источнику всего и славить его во всех делах.³⁰² Именно таким прославлением становится, в том числе, почитание верно понятых статуй традиционных богов. Важнее всего становится благочестивая и умеренная жизнь, наполненная всеми римскими доблестями, лучшей образец которой был дан, согласно Варрону, самими предками.

Неясным остается вопрос о положении «непосвященных» людей, то есть подавляющего большинства римских граждан. Стоит ли на основании RD I fr. 21 говорить о свойственном автору «Древностей» обскурантизме? Расценивал ли он традиционную религию, лишенную философских толкований, лишь как один из действенных инструментов управления?³⁰³ Постараемся ответить на эти вопросы в следующем разделе.

³⁰² Фестюжьер А.-Ж. Указ. соч. С. 173-178.

³⁰³ Свидетельства, иллюстрирующие признание римскими авторами социальной функции религии, могут быть найдены в работе Дж. Либешутца: Liebeschuetz J.H.W.G. Op. cit. P. 33.

III.4. Истинность богов традиционной религии

Для разрешения этого комплекса вопросов необходимо обратиться к заключительным книгам «*Antiquitates rerum divinarum*». Последние три книги вызвали особый интерес христианских авторов. Именно в них Варрон обратился к описанию божеств римской религии.

В своих ставших классическими статьях Г. Виссова убедительно продемонстрировал, по какому принципу оказались выстроены последние книги «*Antiquitates rerum divinarum*».³⁰⁴ В первых двух книгах о богах Варрон рассматривал римских божеств с позиций гражданской теологии. Разделение богов на «известных» и «неизвестных» (*dei certi et incerti*) отражает степень уверенности автора «Древностей» в собственных интерпретациях, а не восходит к жреческим источникам.³⁰⁵ Варроном руководило стремление выделить для каждой, даже самой ограниченной, сферы человеческой жизни своего бога-покровителя. Эта цель была им эксплицитно выражена в фрагменте RD I fr. 3.³⁰⁶

В рамках четырнадцатой книги существовало разделение на отдельные рубрики, каждая из которых включала в себя список божеств с краткими пояснениями их функций.³⁰⁷ Приведем темы этих рубрик: «боги, относящиеся к самому человеку» (*di ad ipsum hominem pertinentes*) (с особым выделением «свадебных богов» (*di nuptiales*)); «боги, которые относятся не к самому человеку, но к тому, что есть у человека, как например пропитание и одежда» (*di qui pertinent non ad ipsum hominem, sed ad ea, quae sunt hominis, sicuti victus atque vestitus*). Темы, рассматриваемые Варроном, оказываются слишком широкими для исследования их на основании одних индигитамент. Жреческие книги (в

³⁰⁴ Wissowa G. *Echte und falsche „Sondergötter“ in der römischen Religion* // *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*. München, 1904; Idem. *Die Varronischen di certi und incerti*.

³⁰⁵ Трактровка понятия *di certi* как введенного Варроном для указания на особую категорию божеств, которые отличались особой ясностью и ограниченностью их функций (часто она явно проступает в самом имени божества) была основой построения Г. Узенера. Для немецкого исследователя вводимое им понятие «Sondergötter» оказывалось тождественным *di certi* Варрона: Usener H. *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn, 1896. S. 75-76.

³⁰⁶ Фрагмент был рассмотрен нами выше. См. с. 67-68.

³⁰⁷ Темы рубрик восстанавливаются Б. Кардаунсом на основании ряда мест из Августина (*Civ.* IV, 21; IV, 34; VI, 9).

первую очередь те же индигитаменты) стали лишь одним из источников Варрона, но не основным, как считал Г. Узенер.³⁰⁸ Как сами названия разделов, так и соответствующие им списки были составлены самим Варроном; они не могут быть трактованы как точное отражение содержания жреческих книг.

Списки богов, составлявшие отдельные рубрики, были плодом ученой систематизации, и не могут служить прямым свидетельством о жреческих практиках. Г. Виссова указал, что Варрон, стремясь не оставить ни одну мыслимую сферу человеческой деятельности без ответственного за нее божества, вынужден был обратиться к смешению совершенно разных по своему происхождению и значению богов.³⁰⁹ В первый раздел («боги, относящиеся к самому человеку») оказались определены ряд древнейших божеств, обладавших в римской религии большим набором функций, такие как Янус (RD XIV fr. 90) и Сатурн (Ibid. fr. 92). К ним были добавлены древнеиталийские (к примеру, Минерва (Ibid. fr. 135) и Фортуна (Ibid. fr. 105)) и исконно древнегреческие божества (Аполлон и его сын Эскулап (Ibid. fr. 157)). Сюда же относились персонификации абстрактных понятий (божества Ум (Mens – Ibid. fr. 118), Надежда (Spes – Ibid. fr. 123), Покой (Quies – Ibid. fr. 134)) и, наконец, те божества, которые предположительно могут быть отнесены к названной Г. Узенером группе „Sondergötter“. Каждому богу Варрон выделил определенную сферу действия. Так, к примеру Минерва отвечает за развитие у детей памяти (Ibid. fr. 135).³¹⁰

Очевидно, что перед нами искусственная конструкция, возведенная самим Варроном на основании материалов совершенно разных источников. Атрибуция определенных функций богам производилась непосредственно автором «Древностей»: невозможно представить индигитаменты государственных жрецов в качестве источника идеи, что Янус отвечает за возможность зачатия (Ibid. fr. 90).³¹¹ Виссова с полной правотой подчеркивает, что Варрон, избирая сферу ответственности для конкретного бога, останавливался нередко как не на

³⁰⁸ Usener H. Op. cit. S. 75.

³⁰⁹ Wissowa G. Echte und falsche „Sondergötter“ in der römischen Religion. S. 322.

³¹⁰ «Minervae [...] puerorum memoriam tribuerunt».

³¹¹ «Ianus, cum puerperium concipitur, [...] aditum aperit recipiendo semini».

самой древнейшей, так и не на самой важной функции божества.³¹² Главное задачей является возведение единой системы, а не «объективные» историко-религиозные изыскания.

В начале пятнадцатой книги Варрон поместил признание своей неуверенности относительно природы и функций рассматриваемых в рамках данной книги божеств (RD XV fr. 204). Автор замечает следующее: «Я же скорее могу быть склонен к тому, чтобы поставить под сомнение все сказанное в первой книге (о богах, т.е. в 14 книге – А.З.), чем привести к какому-либо итогу все то, что буду описывать в этой».³¹³ В соответствии с этим высказыванием, нам не стоит ожидать какой-либо группировки божеств 15 книги по их функциям, как это было сделано в 14 книге. Варрон обратился к тем божествам, функции и природу которых даже ему было уже невозможно с точностью определить. В этом случае он, заранее отметив свою неуверенность, предлагает свое собственную интерпретацию (например, сущности Пенатов – RD XV fr. 204), или же, не сделав окончательный выбор, приводит несколько наиболее правдоподобных трактовок. Отзвуки последнего подхода могут быть обнаружены у Тертуллиана, который перелагает свидетельство Варрона об Акке Ларентии: «Ларентина [...] была публичной женщиной; или тогда, когда была кормилицей Ромула и называлась «волчица», потому что блудила, или когда была любовницей Геркулеса, то есть [...] бога» (Tert. *Ad nat.* II, 10 = RD XV fr. 220b).³¹⁴ После этого Тертуллиан приступил к пересказу истории об Акке и Геркулесе. Только на этом сюжете концентрируется Августин, не упоминая трактовку Акки как кормилицы Ромула (Aug. *Civ.* VI, 7 = RD XV fr. 220a). Все же следует заключить, что информация о двух возможных интерпретациях содержалась в тексте Варрона, а не была приведена самим Тертуллианом. На это

³¹² Wissowa G. Ibid.

³¹³ «Ego citius perduci possum, ut in primo libro quae dixi in dubitationem revocem, quam in hoc quae perscribam omnia ut ad aliquam dirigam summam».

³¹⁴ «Larentina [...] scortum meritorium fuit, sive dum Romuli nutrix et ideo lupa quia scortum, sive dum Herculis amica est, et iam [...] dei».

указывает учет обоих вариантов Веррием Флакком (*fast. Praen.* 23 Dec.), который, как известно, опирался на научное наследие Варрона.³¹⁵

На наш взгляд, Варрон преследовал в первых книгах о богах две цели. Первой было сохранение имен тех традиционных богов римлян, которые оставались известны лишь немногочисленным римским антикварам. Второй целью стала демонстрация всеохватности римской народной религии. Варрон желал продемонстрировать, что традиционная религия могла предложить покровительство в любой возможной сфере человеческой жизни. Боги предков, сделавшие их самым могущественным народом ойкумены, были готовы внять мольбам их потомков и даровать свою поддержку.

В шестнадцатой книге Варрон меняет принцип рассмотрения: происходит переход к позиции естественной теологии, и именно с этой точки зрения интерпретируются боги римского государственного культа.³¹⁶ В центре внимания оказываются двадцать специально отобранных Варроном божеств, на примере которых он надеялся с большей убедительностью продемонстрировать оправданность гражданской теологии с точки зрения эллинистической философии. Это стремление Варрона отметил и сам Августин, который, быть может, последним читал «*Antiquitates rerum divinarum*» в их цельности: «Ведь о естественной теологии он очень кратко говорил во вступлении к той книге, которую написал последней об избранных богах; в ней мы увидим, способен ли он с помощью физических трактовок свести гражданскую теологию к естественной» (*Aug. Civ.* VII, 5).³¹⁷ Итак, аллегорическая интерпретация богов традиционной религии должна была служить доказательству истинности гражданской теологии.

Краткое вступление Варрона к 16 книге содержало определенную сумму естественной теологии. В рассмотренном выше³¹⁸ RD XVI fr. 225 автор указал на существование определенных символов, оставленных древними, благодаря

³¹⁵ Wissowa G. *Acca* // RE. Bd. 1. Stuttgart, 1894. Sp. 133.

³¹⁶ Wissowa G. *Die Varronischen di certi und incerti*. S. 113.

³¹⁷ «De naturali enim paucissima prae loquitur in hoc libro quem de diis selectis ultimum scripsit; in quo videbimus utrum per interpretationes physiologicas ad hanc naturalem possit referre civilem». На значимость этой характеристики Августина обратил внимание Б. Кардаунс: M. Terentius Varro. *Antiquitates* ... S. 226.

³¹⁸ См. с. 105 настоящей работы.

которым возможна верная интерпретация изображений богов. Следующие два фрагмента представляет космологию Варрона (RD XVI fr. 226-227).³¹⁹ Перед нами пантеизм в духе стоической философии: вселенная есть сам бог; весь космос пронизан пневмой, выражающейся в трех уровнях души во всем живом. Тожественность отдельных богов проявлениям силы единого бога отчетливо выражена в следующем предложении: «Ее сила (мировой души – А.З.), которая достигает звезд, делает и их также богами; то, что изливается на землю чрез звезды, есть богиня Земля; что оттуда проникает в море и океан, есть бог Нептун» (RD XVI fr. 227).³²⁰

После краткого припоминания основ естественной теологии Варрон, указав с привлечением авторитета Ксенофана на невозможность достижения абсолютного знания в рассматриваемом вопросе (RD XVI fr. 228),³²¹ приводит список двадцати божеств, к которым он обратится в последней книге. Названными оказываются 12 мужских и 8 женских божеств: Янус, Юпитер, Сатурн, Гений, Меркурий, Аполлон, Марс, Вулкан, Нептун, Солнце, Орк, Либер, Земля, Церера, Юнона, Луна, Диана, Минерва, Венера и Веста (RD XVI fr. 229). Ряд исследуемых богов отобран Варроном по одному, кажется, критерию: насколько хорошие возможности интерпретации предлагали соответствующий каждому богу миф и культ. При желании, автор мог бы расширить этот список. Примечательно, что Варрон начинает ряд богов с Януса, заканчивает же Вестой. Такой порядок призыва божеств соблюдался римлянами при молитве богам (Cic. *Nat.D.* II, 67).³²² Стоит увидеть в этом употреблении не только уважение к отечественной религии, но и отсылку к тому, что за этим порядком стоит проявление естественной теологии (RD XVI fr. 281). Рассмотрим в несколько конкретных примеров аллегорезы Варрона, которые позволят нам понять метод ученого.

³¹⁹ См. анализ в первой главе: с. 39-41.

³²⁰ «cuius vim, quae pervenit in astra, ea quoque facere deos, et per ea quod in terram permanat, deam Tellurem; quod autem inde permanat in mare atque oceanum, deum esse Neptunum».

³²¹ См. анализ в первой главе: с. 47-51.

³²² Из «Фаст» следует, что именно Янусу первому следует подносить ладан и вино (Ovid. *Fast.*, I, 173). Согласно Марку Порцию Катону, земледелец должен перед жертвоприношением Церере предложить Янусу пирог и сотворить этому богу молитву (Cat. *Agr.* 134, 1-2).

Наиболее простым уровнем объяснения является сведения сути божества к репрезентации определенной части космоса. Варрон трактует таким образом не только Землю и Нептуна (RD XVI fr. 227), но и Януса («одни говорили, что он есть небо, другие, что мир» – RD XVI fr. 230), Аполлона («Аполлон есть солнце и потому имеет стрелы, что с небес устремляет лучи вплоть до земли» – RD XVI fr. 251), Орка («подземная и самая нижняя часть мира» – RD XVI fr. 259), Минерву («говорят, что Минерва владеет верхней частью неба» – RD XVI fr. 278), Весту («сама есть земля» – RD XVI fr. 281).

Более сложная интерпретация заключалась в понимании римских богов как выражений отдельных принципов единого бога. П. Ван Нуффилен в своей статье подверг скрупулезному анализу аллегорическое толкование Сатурна.³²³ Сатурна Варрон понимал как бога, выражавшего процесс осеменения (RD XVI fr. 239),³²⁴ который проявляет себя на различных уровнях: божественном, человеческом (в том числе в истории народов) и природном. Как принципы силы единого бога также трактуются и другие боги, в частности, Янус («к нему, как говорят, относятся начала вещей» – RD XVI fr. 231) и Гений («бог, который был поставлен во главе и имеет силу порождения всех вещей» – RD XVI fr. 248). Нуффилен отметил, что Варрон не стремится к рационалистическому обоснованию всех деталей мифа и культа отдельных богов. Римский автор отбирал те детали, что соответствовали его основной линии интерпретации конкретного божества.³²⁵ Варрона отличает также особое внимание к деталям культа, которые становились отправной точкой интерпретации, тогда как стоики интересовались мифологическими преданиями о божествах и этимологиями их имен.³²⁶

Примечательно, насколько большое внимание уделял Варрон тем самым знакам, которые, оставшись от древних законодателей, позволяют правильно трактовать образ божества. Развивая мысль о том, что Великая Мать является одним из наименований общего женского принципа, выраженного богиней

³²³ Nuffelen P. Van. Op. cit. P. 165-170.

³²⁴ «Бог, у которого власть над всяким сеянием» - «deus, penes quem sationum omnium dominatus est».

³²⁵ Ibid. P. 170.

³²⁶ Ibid.

Землей (Tellus), Варрон подробно останавливается на интерпретации традиционных атрибутов Кибелы:

eandem (sc. Tellurem) dicunt Matrem Magnam; quod tympanum habeat, significari esse orbem terrae; quod turres in capite, oppida; quod sedens fingatur, circa eam cum omnia moveantur, ipsam non moveri. Quod Gallos huic deae ut servirent fecerunt, significat, qui semine indigeant, terram sequi oportere; in ea quippe omnia reperiri. Quod se apud eam iactant, praecipitur, (inquit), qui terram colunt, ne sedeant; semper enim esse quod agant. Cymbalorum sonitus ferramentorum iactandorum ac manuum et aeris crepitus in colendo agro qui fiunt significant; ideo aere, quod eam antique colebant aere, antequam ferrum esset inventum. Leonem (inquit) adiungunt solutum ac mansuetum, ut ostendant nullum genus esse terrae tam remotum ac vehementer ferum, quod non subigi colique conveniat (RD XVI fr. 267).

«Ее же (Землю – А.З.) называют Великой Матерью; что имеет тимпан, этим обозначается круг земли; что башни на голове, обозначаются города; что изображается сидящей, потому что вокруг нее все движется, сама же она неподвижна. Что сделали, чтобы галлы служили этой богине, обозначает, что те, кто имеет нужду в семени, должны следовать за землей; ведь в ней все находится. Что они подле нее скачут, предписывается, говорит, чтобы те, кто обрабатывает почву, не сидел; всегда ведь есть, чем заняться. Звук кимвалов обозначает шум работы сельскохозяйственных орудий, рук и меди, стоящий при возделывании поля. Меди, потому что древние обрабатывали её (землю – А.З.) медными орудиями, до того момента, как было открыто железо. Льва свободного и кроткого, говорит, для того ей придали, чтобы показать, что никакой род земли не является настолько далеким и настолько диким, чтобы не быть обработанным и возделанным».

Большое значение, которое придавал Варрон культовым атрибутам различных божеств, объясняется тем, что для него эти знаки обладали не произвольным характером, но были установленными все теми же древними

законодателями. Философски образованный человек обладает возможностью по прочтении этих символов верным образом истолковать природу и функцию бога традиционной религии, распознав в нем либо персонификацию определенной части вселенной (т.е. самого бога), либо один из принципов всеобъемлющей силы бога.

После того, как мы убедились, что с точки зрения Варрона боги традиционной религии являются истинными богами, мы сможем ответить на вопрос о характере взаимоотношений основной массы гражданского населения Рима с миром богов. Признание истинности богов приводило Варрона к оправданию традиционного культа. Простые римляне, сами того не зная, почитали в конечном счете единого бога естественной теологии. Убежденность Варрона в необходимости оберегать глубокое философское знание от толпы объясняется не его обскурантизмом (ведь тот же самый автор на протяжении как минимум двадцати лет создавал Менипповы сатиры, в которых содержались этические положения различных философских школ), но пониманием, что поверхностное усвоение естественной теологии может привести к скептицизму, неверию в богов. Человек, оставив из-за философской критики традиционный культ, мог не добраться до служения единому богу философов (которое было для Варрона мыслимо в рамках все того же отцовского культа) но замереть на середине этого пути. Целью правителей Рима, таким образом, должна была стать реорганизация государственного культа. Эта реформа должна была иметь в качестве своего образца нравы предков, которые ярче всего проявились в первые 170 лет истории Города. Правильное обращение к гражданской теологии, которая была в своей сути согласна с естественной теологией, становилось важнейшим условием благоденствия всего государства.

Заключение

Итак, суммируем наши выводы.

Спор исследователей о философских симпатиях Варрона должен быть разрешен в пользу учения Академии эпохи синкретизма. Римский автор был с самой юности введен своим учителем Луцием Элием Силоном в мир эллинистической философии. Но настоящим его философским наставником стал Антиох Аскалонский, чьи взгляды он разделял на протяжении всей жизни. Это положение было подтверждено свидетельствами Цицерона, выраженными в его письмах Аттику и самому Варрону. Яркое определение Тертуллиана, высказанное им при введении фрагмента из Менипповых сатир, не может характеризовать философскую позицию Варрона в целом.

Синкретизм Антиоха предоставлял Варрону возможность обосновать использование инструментария различных философских систем для создания своих сочинений. В этом отношении мы согласны с высказанной Хельфридом Дальманом идеей о привлечении Варроном в каждом конкретном случае тех философских школ, которые в наибольшей степени соответствовали цели и предмету его литературного и научного творчества. Действительно, в Менипповых сатирах Варрон перенимает форму и ряд литературных приемов киников, в рассуждениях о естественной теологии и природе языка он следует коренным положениям стоического учения.

Нам бы хотелось при этом подчеркнуть, что элементы академической философии встречаются во всех рассмотренных нами сочинениях Варрона. Менипповы сатиры в содержательном плане выражают традиционную римскую мораль, влияние кинизма можно проследить лишь на уровне литературной формы и стиля Варрона. В то же время ряд фрагментов содержит отчетливые отсылки к философии Антиоха (рассуждение об исходе и цели каждого направления в философии, представление Академии Антиоха как наиболее авторитетной школы). Во второй части «Древностей» академическая философия

проявляет себя как в рассмотрении учения о душе, заимствованного из «Федона», так и в толковании Минервы, одной из богинь столь важной для Варрона Капитолийской триады, как образа вещей, то есть идей. Ярче всего приверженность Антиоху проявилась в книге «О философии», в которой Варрон последовательно развивал положения своего учителя. Философия Антиоха стала для Варрона своеобразным каркасом, на который могли быть установлены чужеродные Академии элементы. Широкое использование стоической философии для создания «*Antiquitates rerum divinarum*» и «*De lingua Latina*» не противоречило системе Антиоха, в котором нередко и сами античные авторы видели скорее стоика, чем академика (Aug. *Civ.* XIX, 3).

В дискуссии о трехчленной теологии мы отстаиваем компромиссную позицию. На наш взгляд, Б. Кардаунс высказал верную идею, согласно которой не следует приписывать создание этой концепции великому понтифику Квинту Муцию Сцеволе на основании единственного места из Августина. Важно, что все высказанные в этом фрагменте идеи находят свои параллели в рассуждениях самого Варрона в исследуемом труде. Таким образом, создателем дошедшей до нас концепции должен считаться сам Варрон. Наличие греческих корней идеи о трехчленной теологии не поддается сомнению; строго определить источник влияние на Варрона, как верно указал Г. Либберг, невозможно. При этом, приняв во внимание общий философский фон анализируемого труда Варрона, мы предполагаем влияние стоической школы.

Варрон создавал «*Antiquitates rerum divinarum*» в уникальных историко-религиозных условиях. Приметами времени стали рационализация римской религии – стремление осмыслить религиозную сферу жизни общества, а также дифференциация религиозной жизни. Стоит при этом заметить, что тезис о полном упадке традиционной римской религии является на наш взгляд неверным. Большинство гражданского коллектива Рима оставалась на консервативных религиозных позициях.

Рассмотрение источников позволило нам присоединиться к традиционному мнению касательно датировки появления рассматриваемого

труда: 47 г. до н.э. является наиболее вероятным временем опубликования «*Antiquitates rerum divinarum*». Верным оказывается и устоявшееся понимание исследуемого труда Варрона как антикварно-теоретического сочинения, призванного зафиксировать древние, частью — отживающие, религиозные установления и вместе с тем обосновать традиционные формы богочитания. Предпринятая Л. Кроненберг попытка прочтения второй части «Древностей» в свете кинической насмешки, т. е. в стиле Менипповых сатир, противоречит свидетельствам источников.

Композиция «*Antiquitates rerum divinarum*» выстраивалась Варроном в соответствии с его излюбленной схемой «*corpora — loca — tempora — actiones*», которая восходит, как убедительно продемонстрировал Х. Дальман, к стоической философской школе. Таким образом, не только содержание, но и форма рассматриваемого сочинения испытала определяющее воздействие Стои.

Источники второй части «Древностей» могут быть подразделены на три группы. К первой относятся литературные произведения греческих и римских авторов. В первую очередь оказались привлечены работы греческих философов: Платона, Аристотеля, Зенона, Клеанфа, Хрисиппа. Из римских авторов Варрон чаще всего обращался к Эннию, Невию, Пизону и своему учителю — Стилону. Менее частое обращение к трудам соотечественников объясняется активным использованием второй группы источников. К ним относятся различные документальные памятники, в первую очередь записи римских жреческих коллегий. Об использовании составленных понтификами Индигитамент Варрон сообщает в начале 15 книги. Предположительно он обращался и к другим видам документальных источников. В трактате «О латинском языке» Варрон ссылается на сочинения авгуров и гимны салиев, на законы XII таблиц и комментарии магистратов. Под третьим типом источников мы понимаем наблюдения самого Варрона. Личный опыт ученого был велик: он занимал ряд важных магистратур (т.е. непосредственно участвовал в государственном культе), общался с представителями отдельных жреческих коллегий, имел возможность познакомиться с храмами и посвятельными надписями.

В своем описании римской религии Варрон желал доказать, что традиционные культы имеют в своем корне те же истины, которые были познаны позднее эллинской философией. Варрон не был бесстрастным собирателем антикварных деталей; более того, он никогда и не хотел им быть. На наш взгляд, римский автор стремился к реставрации, возвращению ко времени особой чистоты жизни. Для обоснования возможности и необходимости такого возвращения Варрон создает миф о первых 170 годах почитания богов в Риме. Основным признаком этого времени являлось отсутствие изображений богов. Древнейшие римляне, таким образом, вели жизнь, согласную с предписаниями естественной теологии. Мудрость предков становилась в изложении Варрона одной из форм выражения истины, познанной философами.

Введение изображений божеств, произошедшее в правление Тарквиния Древнего, не означало невозможность благочестивой жизни. Люди, верно толкующие символы, могли умозрительно увидеть в каждой статуе проявление истинного бога. Возможность подобного толкования была заложена в изображения самими же древними, в частности Тарквинием.

Большая часть граждан, «не посвященная в учение», должна придерживаться установленного первыми римскими царями культа. Эти религиозные установления были отнюдь не произвольны, но являются выражением проникновения первых правителей Рима в тайны естественного порядка вещей.

В «*Antiquitates rerum divinarum*» Варрону удалось создать законченную систему, в которой каждый элемент традиционной римской религии нашел свое место. Для последующих веков труд Варрона стал одним из основных источников (наряду с Ливием, словарем Феста и Пренестинскими фастами) для реконструкции религии Республики. И если тонко развитая концепция трехчленной теологии оказалась востребована небольшим числом интеллектуалов, все обилие собранного материала стало одним из условий масштабной реконструкции традиционных религиозных установлений, предпринятой в эпоху Августа. Цель Варрона оказалась достигнута.

Список использованной литературы

I. Издания античных авторов

1. C. Iuli Caesaris commentariorum libri III De bello civili / Ed. C. Damon. Oxford, 2015.
2. Cicero. The letters to Atticus. With an English translation by E. O. Winstedt. Vol. I-III. L., 1928-1945.
3. Cicero. The letters to his friends. With an English translation by W. G. Williams. Vol. I-III. L., 1929-1943.
4. Cicéron. Traité des lois. Texte établi et traduit par G. de Plinval. Paris, 1958.
5. Cornelii Taciti Annalium ab excessu divi Augusti libri / Ed. H. Furneaux. Oxonii, 1917.
6. Die Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. von H. Diels und W. Kranz. 6. Aufl. Bd. I. Hildesheim, 1992.
7. Diogenis Laertii Vitae philosophorum / Rec. H.S. Long. Vol. I-II. Oxford, 1964.
8. Dionysi Halicarnasensis Antiquitatum Romanarum quae supersunt / Ed. Carolus Jacoby. Vol. I-II. Lipsiae, 1885.
9. Ennianae Poesis Reliquiae / Rec. I. Vahlen. Leipzig, 1903.
10. Eusebii Chronicorum libri / Ed. A. Schoene. B., 1875.
11. Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis / Ed. E.H. Gifford. Oxford, 1903.
12. Gellii Noctium Atticarum libri XX / Ed. C. Hesius. Vol. I-II. Lipsiae, 1903.
13. L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistulae morales / Ed. R.M. Gummere. Vol. I-III. Cambridge, 1917-1925.
14. L. Caelius Firmianus Lactantius. Opera omnia / Rec. S. Brandt et G. Laubman. P. I: Divinae Institutiones. New York, 1965.

15. M. Fabi Quintiliani Institutionis Oratoriae / Ed. M. Winterbottom. Vol. I-II. Oxford, 1970.
16. M. Ter. Varronis de lingua Latina libri quae supersunt cum fragmentis eiusdem. Biponti, 1788.
17. M. Ter. Varronis opera omnia quae extant. Durdrehti, 1619.
18. M. Ter. Varronis operum quae extant nova edition / Ed. et rec. Ausonio Popma, Lugd. Bat., 1601. P. 183-200;
19. M. Terenti Varronis De lingua Latina quae supersunt / Rec. G. Goetz et F. Schoell. Lipsiae, 1910.
20. M. Terenti Varronis rerum rusticarum libri tres / Ed. G. Goetz. Lipsiae, 1912.
21. M. Terenti Varronis Saturarum Menippearum Fragmenta / ed. R. Astbury. Lipsiae, 1985.
22. M. Terentius Varro. Antiquitates rerum divinarum. Ausgabe der Fragmente und Kommentar / Hrsg. von B. Cardauns. Mainz, 1976.
23. M. Tulli Ciceronis Academicorum reliquiae cum Lucullo / Rec. O. Plasberg. Lipsiae, 1922.
24. M. Tulli Ciceronis Brutus / Ed. K.W. Piderit. Lipsiae, 1889.
25. M. Tulli Ciceronis De divinatione, De fato, Timaeus / Ed. R. Giomini. Leipzig, 1975.
26. M. Tulli Ciceronis De finibus bonorum et malorum / Ed. Th. Schiche. Lipsiae, 1915.
27. M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri III / Ed. by A.S. Pease. Darmstadt, 1968.
28. M. Tulli Ciceronis orationes Cum senatui gratias egit Cum populo gratias egit De domo sua De haruspicum responsis / Ed. T. Maslowski. Leipzig, 1981.
29. M. Tulli Ciceronis Tusculanae Disputationes / Ed. M. Pohlenz. Lipsiae, 1919.
30. P. Ovidii Fastorum libri VI / Ed. R. Merkel. B., 1841.
31. P. Ovidius Naso. Die Fasten / Hrsg., über. und komm. von F. Bömer. Bd. I-II. Heidelberg, 1992.
32. P. Vergili Maronis opera / Ed. R.A.B. Mynors. Oxford, 1969.
33. Pliny. Natural history / With an engl. transl. by H. Rackham. Vol. I-X. L., 1947-1979.
34. Plutarchi Vitae parallelae / With an engl. transl. by. B. Perrin. Vol. I-II. L., 1967-1968.

35. Quinti Septimii Florentis Tertulliani Opera omnia / Ed. J. R Migne. P. 1-2. P., 1878-1879.
36. R. Agahd. M. Terenti Varronis Antiquitatum Rerum Divinarum libri I XIV XV XVI // Jahrbücher für classische Philologie / Hrsg. von A. Fleckeisen. Suppl. 16, 1898. S. 1-220.
37. Sancti Aurelii Augustini episcopi Contra academicos liber tres De beata vita liber unus De ordine liber duo Ed. P. Knöll. Vienna – Leipzig, 1922.
38. Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII / Ed. E. Hoffmann. Vol. I-II. Vienna, 1899-1900.
39. Schmekel A. Die Philosophie der mittleren Stoa. B., 1892. P. 104ff.
40. Schwarz E. De M. Ter. Varronis apud Sanctos Patres vestigiis capita duo. Accedit Varronis antiquitatum rerum divinarum liber XVI // Jahrbücher für classische Philologie / Hrsg. von A. Fleckeisen. Suppl. 16, 1888. S. 405-499.
41. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii / Rec. G. Thilo et H. Hagen. Vol. I-II. Lipsiae, 1881-1884.
42. Sexti Empirici Opera / Ed. H. Mutschmann, J. Mau, K. Janacek. Vol. I-IV. Lipsiae, 1912-1958.
43. Stoicorum veterum fragmenta / Coll. J. ab Arnim. Vol. I-IV. Lipsiae, 1903-1924.
44. Suetoni Tranquilli opera / Rec. M. Ihm. Vol. I. Lipsiae, 1907.
45. Suetoni Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae / Coll. G. Brugnoli. Leipzig, 1959.
46. Titi Livi ab urbe condita libri / Ed. W. Weissenborn, M. Müller. Vol. I – III. Lipsiae, 1905-1906.
47. Varron. Satires Ménippées. Vol. 13 / Éd., trad. et comment. par J.-P. Cèbe. Rome, 1999.
48. Varros Logistoricus über die Götterverehrung (Curio de cultu deorum) / Hrsg. von B. Cardauns. Würzburg, 1960.
49. Авл Геллий. Аттические ночи. Книги I – X / Пер. с лат. под общ. ред. А.Я. Тыжова. СПб., 2007.

50. Варрон. Сельское хозяйство / Пер. с лат., коммент. и вступ. ст. М.Е. Сергеевко. М. – Л., 1963
51. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. М., 1986.
52. Дионисий Галикарнасский. Римские древности / Отв. ред. И.Л. Маяк. Т. I-III. М., 2005.
53. Луций Анней Корнута. Греческое богословие / Пер. и предисл. М.М. Позднева. СПб., 1999.
54. Марк Туллий Цицерон. Письма к Аттику, близким, брату Квинту, Марку Бруту / Пер. и коммент. В.О. Горенштейна. Т. I-III. М. – Л., 1949-1951.
55. Марк Туллий Цицерон. Учение академиков / Пер. Н.А. Федорова. М., 2004.
56. Плутарх. Сравнительные жизнеописания / Пер. С. П. Маркиша. Т. I-II. М.: Наука, 1994.
57. Римская сатира / Под общ. ред. М.Л. Гаспарова. М., 1989.
58. Фрагменты ранних стоиков / Пер. и комм. А.А. Столярова. Т. I-III.2. М., 1998-2010.

II. Словари

59. A Greek-English Lexicon / By H.G. Liddell and R. Scott: A new (9th) ed. by H.S. Jones with the assist. of R. McKenzie. Oxford, 1996.
60. Oxford Latin Dictionary / Ed. by P.G.W. Glare. Oxford, 1982.

III. Научная литература

61. Альбрехт М. фон. История римской литературы / Пер. с нем. А.И. Любжина. Т I - III. М., 2003-2005.
62. Белкин М.В., Вержбицкий К.В. История Древнего Рима: Учебное пособие / Отв. ред. проф. Э.Д. Фролов. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2008.

63. Буассье Г. Цицерон и его друзья / Пер. с фр. Н.Н. Спиридонова. СПб., 1993.
64. Грешных А.Н. Предание о царе Янусе в античной традиции // Новый исторический вестник. 2009, №1.
65. Диллон Д. Средние платоники: 80 г. до н.э. – 220 н.э. / Пер. с англ. Е.В. Афонасина. СПб., 2002.
66. Дуров В.С. Жанр сатиры в римской литературе. Л., 1987.
67. Егоров А.Б. Кризисы в истории Рима: События и проблемы // Мнемон. №12, 2013.
68. Егоров А.Б. Рим: От Республики к Империи. СПб., 2017.
69. Егоров А.Б. Юлий Цезарь: Политическая биография. СПб., 2014.
70. Зайцев А.И. Эсхил и монотеистические идеи у греков // Избранные статьи / Под. ред. Н.А. Алмазовой и Л.Я. Жмудя. Т. 2. СПб., 2003.
71. Кнабе Г.С. Представления римлян о времени и пространстве // Культура Рима / Отв. ред. Е.С. Голубцова. Т. 2. М., 1985.
72. Лурье С.Я. Демокрит: Тексты, переводы, исследования. Л., 1970.
73. Маяк И.Л. Рим первых царей: Генезис римского полиса. М.: Изд-во МГУ, 1983.
74. Нахов И.М. Киническая литература. М., 1981.
75. Сидорович О.В. Анналисты и антиквары: Римская историография конца III-I вв. до н.э. М., 2005.
76. Сморчков А.М. Коллегия арвальских братьев // Жреческие коллегии в Раннем Риме: К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права / Отв. ред. Л.Л. Кофанов. М., 2001.
77. Сморчков А.М. Коллегия понтификов // Жреческие коллегии в Раннем Риме: К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права / Отв. ред. Л.Л. Кофанов. М., 2001.
78. Сморчков А.М. Религия и власть в Римской республике: Магистраты, жрецы, храмы. М., 2012.

79. Столяров А.А. Аполлодор Афинский // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008.
80. Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995.
81. Утченко С.Л. Юлий Цезарь. М., 1976.
82. Фестюжьер А.-Ж. Личная религия греков / Пер. с англ. С.В. Пахомова. СПб, 2000.
83. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Пер. с нем. С.Л. Франка. СПб., 1996.
84. Шайд Д. Религия римлян / Пер. с франц. О.П. Смирновой. М., 2006.
85. Шайд Д. Римская религия и духовность // ВДИ. 2003. №2.
86. Широкова Н.С. Идеализация варваров в античной литературной традиции // Античный полис / Под ред. Э.Д. Фролова. Л., 1979.
87. Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000.
88. Штаерман Е.М. От гражданина к подданному // Культура Древнего Рима / Отв. ред. Е.С. Голубцова. Т. I. М., 1985.
89. Штаерман Е.М. От религии общины к мировой религии // Культура Древнего Рима / Отв. ред. Е.С. Голубцова. Т. I. М., 1985.
90. Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987.
91. Altheim F. A History of Roman Religion / Trans. by H. Mattingly. L., 1938.
92. Arnim H. von. Antiochos von Askalon // RE. Bd. 1. Stuttgart, 1894.
93. Baier T. Werk und Wirkung Varros im Spiegel seiner Zeitgenossen: Von Cicero bis Ovid. Stuttgart, 1997.
94. Barnes J. Antiochus of Ascalon // Philosophia Togata / Ed. by M. Griffin and J. Barnes. Oxford, 1989.
95. Beard M. Religion // CАН. 2nd ed. Vol. 9. Cambridge, 1992.
96. Beard M., North J., Price S. Religions of Rome. Vol. 1: A History. Cambridge, 1998.
97. Blank D. Varro and Antiochus // The Philosophy of Antiochus / Ed. by D. Sedley. Cambridge, 2012.

98. Boissier G. Étude sur la vie et les ouvrages de M. T. Varron. Paris, 1861.
99. Boyancé, P. Etymologie et théologie chez Varron // *Revue des Études Latines*, 53.
100. Brittain C. Antiochus' epistemology // *The Philosophy of Antiochus* / Ed. by D. Sedley. Cambridge, 2012.
101. Brunt P.A. Philosophy and Roman Religion // *Philosophia Togata* / Ed. by M. Griffin and J. Barnes. Oxford, 1989.
102. Cancik H. Historisierung von Religion: Religionsgeschichtsschreibung in der Antike (Varro – Tacitus – Walahfrid Strabo) // *Religionsgeschichten: Römer, Juden und Christen in römisches Reich. Gesammelte Aufsätze II* / Hrsg. von H. Cancik-Lindermaier. Tübingen, 2008.
103. Cancik H. Rome as Sacred Landscape: Varro and the End of Republican Religion in Rome // *Römische Religion im Kontext: Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze I* / Hrsg. von H. Cancik-Lindermaier. Tübingen, 2008.
104. Cancik H. Römische Religion: Eine Skizze // *Römische Religion im Kontext: Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze I* / Hrsg. von H. Cancik-Lindermaier. Tübingen, 2008.
105. Cancik H. The Truth of Images: Cicero and Varro on Image Worship // *Römische Religion im Kontext: Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze I* / Hrsg. von H. Cancik-Lindermaier. Tübingen, 2008.
106. Cardauns B. Marcus Terentius Varro: Eine Einführung in sein Werk. Heidelberg, 2001.
107. Cardauns B. Stand und Aufgaben der Varroforschung. Mainz, 1980.
108. Cardauns B. Varro und die römische Religion. Zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der „Antiquitates rerum divinarum“ // *ANRW. Bd. 16*, 1978.
109. Cichorius C. Römische Studien. Historische, Epigraphische, Literaturgeschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms. Leipzig – Berlin, 1922.
110. Dahlmann H. M. Terentius Varro // *RE. Sup. 6*. Stuttgart, 1935.
111. Dahlmann H. Stand und Aufgaben der Varroforschung. Mainz, 1980

112. Dahlmann H. Varro und die hellenistische Sprachtheorie. 2 Aufl. Berlin/Zürich, 1964.
113. Dahlmann H. Varroniana // ANRW. Bd. 3, 1973.
114. Dudley D. R. A History of cynicism: From Diogenes to the 6th century A.D. L., 1937.
115. Fowler W.W. The Religious Experience of the Roman people from the Earliest Times to the Age of Augustus. L., 1911.
116. Furley D. Cosmology // The Cambridge history of Hellenistic Philosophy / Ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. Cambridge, 1999.
117. Glaser K. Numa Pompilius // RE. Hbbd. 33. Stuttgart, 1936.
118. Goetz. L. Aelius Stilo Praeconinus // RE. Bd. 1. Stuttgart, 1894.
119. Griffin M. The Intellectual Development of the Ciceronian age // CAH. 2nd ed. Vol. 9. Cambridge, 1992.
120. Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Volume I: The earlier Presocratics and the Pythagoreans. Cambridge, 1962.
121. Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Volume III: The Sophists. Cambridge, 1971.
122. Hagendahl H. Augustine and the Latin classics. Vol. I: Testimonia (with a contribution on Varro by B. Cardauns). Göteborg, 1967.
123. Hatzimichali M. Antiochus' biography // The Philosophy of Antiochus / Ed. by D. Sedley. Cambridge, 2014.
124. Helm R. Menippos // RE. Hbbd. 29. Stuttgart, 1931.
125. Helm R. Q. Valerius Soranus // RE. Zweite Reihe, Hbbd. 15. Stuttgart, 1955
126. Hug A. Lararium // RE. Hbbd. 23. Stuttgart, 1923.
127. Jocelyn H. D. Varro's Antiquitates rerum divinarum and religious affairs in the late Roman Republic // Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester. № 65, 1982.
128. Kaufmann-Heinimann A. Religion in the house // A companion to roman religion / Ed. by J. Rüpke. Blackwell Publishing Ltd, 2007.

129. Kirk G.S., Raven J.E. The Presocratic Philosophers: A critical History with a selection of texts. Cambridge, 1984.
130. Klotz A. Der Katalog der Varronischen Schriften // Hermes. Bd. 46, H. 1. 1911.
131. Koch C. Pietas // RE. Hbbd. 39. Stuttgart, 1941.
132. Kroll W. L. Tarutius // RE. Zweite Reihe, Bd. 4. Stuttgart, 1932.
133. Kroll W. P. Nigidius Figulus // RE. Hbbd. 33. Stuttgart, 1936.
134. Kronenberg L. Varro the Roman Cynic: The Destruction of Religious Authority in the *Antiquitates rerum divinarum* // Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture / Ed. by J. König and G. Woolf. Cambridge, 2017.
135. Latte K. Römische Religionsgeschichte. München, 1960.
136. Lieberg G. Die „Theologia tripertita“ in Forschung und Bezeugung // ANRW, 1973.
137. Lieberg G. Die Theologia Tripertita als Formprinzip Antiken Denkens // RhM. Neue Folge, Bd. 125, H. 1. 1982.
138. Liebeschuetz J.H.W.G. Continuity and change in Roman Religion. Oxford, 1979.
139. Long A.A., Sedley D.N. The Hellenistic philosophers. Vol. I-II. Cambridge, 1987.
140. Mansfeld J. Theology // The Cambridge history of Hellenistic Philosophy / Ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. Cambridge, 1999.
141. Momigliano A. The theological efforts of the Roman upper classes in the First Century B.C. // Classical Philology, Vol. 79, № 3.
142. Münzer F. Q. Mucius Scaevola // RE. Bd. 31. Stuttgart, 1933.
143. North J.A. The Limits of the «Religious» in the Late Roman Republic // History of Religions. Vol. 53, No. 3, 2014.
144. Nuffelen P. Van. Varro's Divine Antiquities: Roman Religion as an Image of Truth // Classical Philology. Vol. 105, No. 2. 2010.
145. Philippson R. M. Tullius Cicero: Philosophische Schriften // RE. Zweite Reihe, Hbbd. 13. Stuttgart, 1939.

146. Pohlenz M. Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung. 7. Auflage. Göttingen, 1992.
147. Rawson E. Intellectual life in the late Roman Republic. L., 1985.
148. Rawson E. The first Latin Annalists // *Latomus*. T. 35, Fasc. 4, 1976.
149. Ritschl F. Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro // *RhM*. Bd. 6. 1848.
150. Rives J.B. Graeco-Roman Religion in the Roman Empire: Old Assumptions and New Approaches // *Currents in Biblical Research* 8.2, 2010.
151. Rüpke J. Die Religion der Römer: Eine Einführung. München, 2006.
152. Rüpke J. Ennius's «Fasti» in Fulvius's Temple: Greek Rationality and Roman Tradition // *Arethusa*. Vol. 39, № 3, 2006.
153. Rüpke J. Religion in republican Rome: Rationalization and religious change. Pennsylvania, 2012.
154. Santangelo F. Pompey and Religion // *Hermes*, 135, H. 2, 2007.
155. Schanz M. Geschichte der römischen Literatur: bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. T. 1: Die römische Literatur in der Zeit der Republik. Unveränd. Nachdruck d. 1927 erschienenen 4., neubearb. Aufl. von C. Hosius. München, 1979
156. Schofield M. Preconception, Argument, and God // *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford, 1980.
157. Sedley D. Antiochus as historian of philosophy // *The Philosophy of Antiochus* / Ed. by D. Sedley. Cambridge, 2014.
158. Sedley D. Appendix: A guide to the testimonies for Antiochus // *The Philosophy of Antiochus* / Ed. by D. Sedley. Cambridge, 2012.
159. Sedley D. Hellenistic physics and metaphysics // *The Cambridge history of Hellenistic Philosophy* / Ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. Cambridge, 1999.
160. Sedley D. Philosophical Allegiance in the Graeco-Roman World // *Philosophia Togata* / Ed. by M. Griffin and J. Barnes. Oxford, 1989.
161. Szemler G.J. The Priests of the Roman Republic: A Study of Interactions between Priesthoods and Magistrates. Bruxelles, 1972.

162. Tarver T. Varro and the Antiquarianism of Philosophy // *Philosophia Togata II* / Ed. by M. Griffin and J. Barnes. Oxford, 1997.
163. Usener H. Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn, 1896.
164. Volk K. Signs, Seers and Senators: Divinatory Expertise in Cicero and Nigidius Figulus // *Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture* / Ed. by J. König and G. Woolf. Cambridge, 2017.
165. Weizsäcker P. Euandros // *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* / Hrsg. von W.H. Roscher. Bd. I,1. Dritte Nachdruckauflage. Hildesheim – Zürich – New York, 1993.
166. Wendland P. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum. 4 Aufl. von H. Dörrie. Tübingen, 1972.
167. Wessner P. Servius (Grammatiker) // *RE*. Zweite Reihe, Bd. 2. Stuttgart, 1923.
168. Wissowa G. Acca // *RE*. Bd. 1. Stuttgart, 1894.
169. Wissowa G. Die Überlieferung über die Römischen Penaten // *Hermes*. Bd. 22, H. 1, 1887.
170. Wissowa G. Die Varronischen di certi und incerti // *Hermes*. Bd. 56, H. 2, 1921.
171. Wissowa G. Echte und falsche „Sondergötter“ in der römischen Religion // *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*. München, 1904.
172. Wissowa G. Pallor und Pavor // *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* / Hrsg. von W.H. Roscher. Bd. III,1. Dritte Nachdruckauflage. Hildesheim – Zürich – New York, 1993.
173. Wissowa G. Römische Götterbilder // *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*. München, 1904.
174. Wissowa G. Tiberinus // *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* / Hrsg. von W.H. Roscher. Bd. V. Dritte Nachdruckauflage. Hildesheim – New York, 1992.
175. Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tl. III., Abt. 1. 5 Auflage / Hrsg. von E. Wellmann. Leipzig, 1923.

Список сокращений

ВДИ – Вестник древней истории

ANRW – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt

CAH – The Cambridge Ancient History. Vol. I – XII. Cambridge, 1924 – 1939
(2nd ed., 1970 –)

DK – Die Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. von H. Diels und W. Kranz. 6. Aufl. Bd. I. Hildesheim, 1992

OLD – Oxford Latin Dictionary / Ed. by P.G.W. Glare. Oxford, 1982.

RE – Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft

RhM – Rheinisches Museum für Philologie

RD – M. Terentius Varro. Antiquitates rerum divinarum. Ausgabe der Fragmente und Kommentar / Hrsg. von B. Cardauns. Mainz, 1976

SVF - Stoicorum veterum fragmenta / Coll. J. ab Arnim. Vol. I-IV. Lipsiae, 1903-1924